

















Bonner Zeitschrift  
für  
THEOLOGIE  
und  
SEELSORGE



Im Auftrage  
der katholisch-theologischen Fakultät  
herausgegeben von  
Wilh. Schwer u. Fritz Tillmann



2. JAHRGANG  
**1925**



---

Druck und Verlag von L. Schwann · Düsseldorf



v.2  
1925

Digitized by the Internet Archive  
in 2023 with funding from  
Kahle/Austin Foundation



# INHALT.

## Abhandlungen:

	Seite
<b>Theologie und Seelsorge.</b> / Prof. Dr. A. Rademacher, Bonn . . .	1
<b>Engelbert der Heilige und die Bettelorden.</b> / Privatdozent Dr. Joseph Greven, Bonn . . . . .	32
<b>Der Bibeldoktor.</b> / Prof. Dr. A. M. Koeniger, Bonn . . . . .	49
<b>Katholische Kirche und Industriearbeiterschaft.</b> / Joseph Joos, M. Gladbach . . . . .	58
<b>Das Priestertum der Kirche Christi.</b> / † Weihbischof Dr. Joseph Stoffels, Köln . . . . .	97
<b>Von der neuen Vulgata.</b> / Prof. Dr. H. Herkenne, Bonn . . . .	100
<b>Kinderpredigt und Kindergottesdienst in ihrer geschichtlichen Entwicklung.</b> / Fürstl. Bibliothekar Dr. F. Zoepfl, Maihingen . .	126
<b>Liturgische Erneuerung und Seelsorgserneuerung.</b> / Abt Dr. Ildefons Herwegen, Maria Laach . . . . .	155
<b>Die Lehre des Konzils von Trient über das heilige Meßopfer.</b> / Prof. Dr. P. Junglas, Bonn . . . . .	193
<b>Nationalismus und Universalismus, Kollektivismus und Individualismus in der israelitischen Religion.</b> / Prof. Dr. Johannes Hehn, Würzburg . . . . .	213
<b>Zur Beurteilung sittlicher Verfehlungen bei Psychopathen.</b> / Privatdozent Dr. Th. Müncker, Bonn . . . . .	233
<b>Eine alte reichsstädtische Liturgie.</b> / Stadtpfarrer Dr. D. Stiefenhofer, Dinkelsbühl . . . . .	293
<b>Gesetz und Gewohnheit als Quellen des katholischen Kirchenrechts.</b> / Pfarrer Dr. Joseph Bolten, Gimborn . . . . .	322
<b>Der neue Einheitskatechismus.</b> / Prof. Dr. Franz J. Peters . .	332
<b>Die kirchliche Statistik in Deutschland.</b> / P. H. A. Krose S. J., Bonn	346
<b>Das Jugendgerichtsgesetz.</b> / Amtsgerichtsrat Ludwig Clostermann, Bonn . . . . .	356



## Übersichten:

	Seite
<b>Ein neues Forschungsgebiet in Vorderasien: Die Chetiterfrage.</b> / Privatdozent Dr. Lor. Dürr, Bonn . . . . .	68
<b>Zur Seelsorge auf dem Lande.</b> / Pfarrer Wilh. Lücking, Ippendorf bei Bonn . . . . .	75
<b>Philosophische Umschau.</b> / Prof. Dr. Siegfried Behn, Bonn . .	164
<b>Religiöse Stimmungen und Strömungen.</b> / Privatdozent Dr. Fr. Hünemann, Sechtem bei Bonn . . . . .	169
<b>Neuere Predigtliteratur.</b> / Pfarrer Dr. Johannes Honnef, Lövenich-Weiden bei Köln. . . . .	175
<b>Neuere Kirchenrechtliteratur.</b> / Prof. Dr. A. M. Koeniger, Bonn .	260
<b>Zur religiösen Verinnerlichung.</b> / Pfarrer Dr. J. Könn, Köln . .	273
<b>Neue Schriften zur Staatslehre und Politik.</b> / Prof. Dr. W. Schwer, Bonn . . . . .	373

## Aus Seelsorge, Kirche und Leben:

Der Sinn der Fastenzeit. / Zur Familienseelsorge. / Geschichte der Erstkommunion. / Clemens Baeumker †. / Eine neue Ketteler-Biographie. / Kalenderreform . . . . .	82
Schulfragen. / Stadt und Land. / Der Kampf um den Sonntag. / Quamprimum baptizentur ... / Zum Breviergebet. / Ländliche Priesterberufe. / Lacordaire. / Das Bevölkerungsproblem . . .	180
Zur Seelsorgskrisis. / Die Sonntagschristenlehre. / Bibelstudium. / Katholische Hochschulen. / Dem Andenken Benedikts XV. / Wissenschaftlich-pastorale Vereinigung . . . . .	279
Unigeniti nova nativitas. / Wiederbelebung der Schriftpredigt. / Kirchliches Handbuch 1924/25 . . . . .	382





## Theologie und Seelsorge.

Von Professor Dr. Rademacher in Bonn.

Vor kurzem machte ein übrigens eifriger und besonders in der Jugendseelsorge kräftig zugreifender Großstadtkaplan mir gegenüber die offenherzige Bemerkung: „Wir haben doch eigentlich bei Ihnen — gemeint waren seine Theologielehrer an der Universität — nichts Rechtes gelernt, was wir für die Seelsorge brauchen können; man muß sich doch immer selbst die Wege suchen.“ Ich erwiderte ihm dem Sinne nach, daß er dann die Intention des Universitätsunterrichtes falsch verstanden habe, welche nicht die sei, daß der Theologiestudierende sich eines bestimmten Stoffquantums bemächtigen solle, den er im Gedächtnis zu bewahren und an die Gläubigen weiterzugeben habe. Das Studium wolle vielmehr ihn geistig reif machen, ihn zunächst zum Sehen und dann zur möglichen Lösung von Problemen anleiten und ihn befähigen, die erworbenen und zu erwerbenden Erkenntnisse im eigenen Geist und in der eigenen Seele, wie die Biene den Nektar des Blütenkelches in Honig verwandelt, umzuformen, um dann nach ihnen das eigene Leben zu gestalten und an der Gestaltung fremden Seelenlebens mitzuhelfen. Aus dem ehrlichen Bekenntnis des jungen Mitbruders ist aber doch die Klage und Anklage herauszuhören, daß zwischen wissenschaftlicher Theologie und Seelsorge eine Entfremdung bestehe, und zugleich die stumme Frage, ob dieser Zwiespalt nicht ausgeglichen werden könne.

Eine Entfremdung besteht in der Tat, nicht nur auf dem Felde der Theologie und der Seelsorge allein, sondern zwischen unserem Wissenschaftsbetrieb und dem Leben überhaupt. Gegenwärtig, wo als Reaktion gegen eine überstarke Einschnürung des Lebens und der Freiheit auf fast allen Gebieten eine um so größere Vitalität sich herausgebildet hat, kann man es erleben, daß selbst Akademiker aus wissenschaftlichen Gesellschaften mit der Begründung austreten, diese seien zu weltfremd geworden. Nun gibt es Wissenschaften, deren eigentlicher Gegenstand das Leben ist (Biologie) oder im besonderen das geistige Leben, sei es im allgemeinen (Psychologie und Religionsphilosophie) oder das von Gemeinschaften (Kultur-, Sozial- und Rechtsphilosophie) oder das geistliche Leben (Pastoraltheologie, Aszetik). Aber ihnen wird derselbe Vorwurf gemacht, nur mit noch größerer Schärfe. Wenn an solchen Vorwürfen etwas berechtigt sein soll, dann müssen sich allgemeine Ursachen finden lassen, welche das Gleichgewicht zwischen Wissenschaft und Leben gestört haben. Als die tiefste Quelle dieser Störung ist zweifelsohne der Dualismus zwischen dem Religiösen und dem Weltlichen anzusehen, welcher sich in Europa nach der Renaissance aufgetan und nach und nach alle Gebiete des Kulturlebens ergriffen



hat, und dessen verhängnisvollste Wirkung die ist, daß nun auch das Menschenwesen seine innere Einheit eingebüßt hat. Aus dem im Mittelalter im wesentlichen einheitlichen Menschen ist, nicht zwar auf dem Wege einer Differenzierung — das wäre kein Schaden —, sondern auf dem einer Spaltung der Verstandes- mensch, der Willensmensch, der Gefühlsmensch, der Betriebsmensch, der Genußmensch geworden, welche Typen jedesmal je verschiedenen Lebensidealen nachjagen. So ist es nicht mehr verwunderlich, daß ein solcher Zustand der Geschiedenheit auch innerhalb der theologischen Wissenschaft und des religiösen Lebens festgestellt werden muß.

Ist es vielleicht im Wesensbegriff der Wissenschaft begründet, sich vom Leben zu entfernen und mit ihrer fortschreitenden Entwicklung immer weiter von ihm abzurücken? Von der Philosophie sagt man es. Wenn das von den Wissenschaften überhaupt gilt, haben dann ihre Vertreter nicht vielleicht den Abstand vom Leben doch größer werden lassen, als er von dem Wesen der Wissenschaft gefordert wird? Bevor wir das grundsätzliche und tatsächliche Verhalten von wissenschaftlicher Theologie und praktischer Seelsorge untersuchen, bedarf es aber einer Erörterung des Problems von dem Verhältnis zwischen Wissenschaft und Leben überhaupt, von dem das unsrige eine besondere Anwendung darstellt.

## I. Wissenschaft und Leben.

1. Je mehr sich die wissenschaftliche Forschung spezialisiert, desto größer scheint der Riß zwischen Wissenschaft und Leben zu werden. Die Klage über den Mangel einer Kultur- und Bildungseinheit des deutschen Volkes infolge der Welt- und Lebensfremdheit der Wissenschaft machte sich unmittelbar nach dem Kriege in akademischen, besonders neustudentischen Kreisen Luft in dem Verlangen nach einer neuen sogenannten „humanistischen Fakultät“ an den Hochschulen<sup>1</sup>, während andererseits die Arbeiterschaft, aus den Forderungen der Standesbewegung heraus die Lücke der geistigen Bildung empfindend, die zur Führung Berufenen an die Frankfurter Akademie entsendet, damit sie sich dort den synthetischen Blick und das wissenschaftliche Rüstzeug erwerben, durch welche ihnen das Leben mit dem Wissen verbunden zu werden können scheint. Das Problem beschränkt sich nicht auf die Frage, ob und wie die intellektuelle Oberschicht sich sozial in das Volksganze eingliedern solle, obwohl auch diese Frage zu den Ausstrahlungen unseres Problems gehört; zunächst ist es vielmehr die Frage, ob die Wissenschaft als solche, nicht in erster Linie ihre Vertreter, sich mehr mit dem Leben in Fühlung setzen und erhalten könne oder solle, ob nicht eine zu starke Neigung zur Abstraktion Dinge, die so wesensmäßig zusammengehören wie Wissenschaft und Leben, über Gebühr auseinanderreiße. Man kann feststellen, daß die auf das europäische Leben einen tieferen Einfluß ausübende Philosophie nicht so sehr an den Universitäten gelehrt wird als außerhalb ihrer.

---

<sup>1</sup> Vgl. *Zeitschrift für Hochschulpädagogik* XIII 3 ff. Leipzig 1922.



Das kann für die Philosophie als reine Wissenschaft ein hohes Lob sein, daß sie nämlich nicht Zwecken dienen will, sondern um ihrer selbst willen betrieben wird, daß sie nicht als Lebenswert aufgefaßt werden will, sondern als Selbstwert. Aber es bleibt doch die Frage bestehen, weshalb nicht auch die Ausstrahlungen der Philosophie auf das Leben in den Bereich der Hochschulforschung gehören sollen, warum etwa beispielsweise der Pädagogik als der Wissenschaft von den für die Erziehung des Menschen maßgebenden Prinzipien die Pforten der Universität verschlossen sein sollen.

Die Tatsache, daß die Verbindung von Wissenschaft und Leben sich in der Neuzeit gelockert hat, kann nicht mehr bestritten werden. Im deutschen Kulturgebahren ist der Riß zwischen beiden tiefer als bei anderen europäischen Nationen. Richard Falckenberg schreibt in seiner Geschichte der neueren Philosophie<sup>2</sup> dem Engländer einen besonderen Respekt vor der Realität, wie sie ihn umgibt, und eine Scheu vor zu weitgehender Abstraktion zu und läßt ihn stets in Fühlung mit dem populären Bewußtsein bleiben, obwohl er Leben und Wissenschaft als getrennte Gebiete betrachte und den Widerspruch zwischen beiden geduldig ertrage, während der Deutsche die Welt durch die Brille seines Systems, das er beim Ei der Leda beginnen zu pflüge, anschau und seine Philosophie eine Kathederangelegenheit bleibe, ohne eine direkte umbildende Wirkung auf das Leben zu üben. Der Engländer gehe von der Wirklichkeit aus und bleibe mit ihr in Berührung, auch wenn der Gedanke ihr zu widersprechen scheint, und wenn er eines von beiden opfern müsse, dann opfere er lieber den Gedanken als die Wirklichkeit. Der Deutsche dagegen verlasse bald die Ebene der Wirklichkeit, um in die Höhe des Gedankens hinaufzusteigen, und wenn die Idee der Wirklichkeit widerstreite, so opfere er lieber die Wirklichkeit als die Idee. Dieser allgemeine Grundzug wird z. B. durch das Schicksal des Problems Religion und Entwicklungslehre bestätigt, deren vermeintlicher Widerspruch bei den Engländern und Amerikanern zuungunsten der Entwicklungslehre, bei den Deutschen dagegen meist zuungunsten der Religion entschieden worden ist<sup>3</sup>. Schon *Schopenhauer* hat die Spaltung zwischen Wissenschaft und Leben bespöttelt und zwischen Gelehrten und Denkern unterschieden: Gelehrte sind ihm diejenigen, welche nur Bücher gelesen haben, Denker, Genies, Welterleuchter und Förderer des Menschengeschlechtes aber die, welche unmittelbar im Buche der Welt gelesen haben. Der Verlag von Eugen Diederichs in Jena steht geradezu als typischer Vertreter einer Kulturbewegung da, welche sich auch gegen die Art, Wissenschaft zu treiben, richtet, die den Zusammenhang mit dem Leben verloren hat. Eine Unsumme wissenschaftlicher Werke, die außerhalb der zünftigen Philosophie und Wissenschaft erwachsen sind — die Verlagswerke von Otto Reichl in Darmstadt mögen als Beispiel gelten —,

---

<sup>2</sup> 8. Aufl. 78 ff. Berlin und Leipzig 1921.

<sup>3</sup> Entwicklungslehre und Religion von *B. Bavink* in „Unsere Welt“. Herausgegeben vom Keplerbund. XVI 49 ff. Detmold 1924.



rückt bewußt von den Universitäten ab und will das Wissen wieder zur Weisheit erheben. Im Jahresbericht des genannten Verlages von 1922 wird vom Grafen *Keyserling* gesprochen als dem geborenen und entschulten Philosophen, dem „Philosophen in dem großen Rahmen eines starken Lebens“. Der *Rembrandt-deutsche* meint, es sei nachgerade zum öffentlichen Geheimnis geworden, daß das geistige Leben des deutschen Volkes sich gegenwärtig in einem Zustande des langsamen, einige meinen auch des rapiden Verfalles befinde, weil die Wissenschaft allseitig im Spezialisismus zerstücke, und Deutschland sei voll von wirklichen und geistigen Brillenträgern<sup>4</sup>. *Oswald Spengler* äußert sich ähnlich über das Auseinanderwachsen von Wissenschaft und Leben im Abendland<sup>5</sup>. Das bisherige Versagen der Volkshochschulen ist zum größten Teil auf die Lebensfremdheit der Lehrer zurückzuführen, welche, anstatt lebendige Wissenschaft zu spenden, ihren Beruf darin erblickt zu haben scheinen, dem Intellekt des Volkes Universitätswissen aufzustülpen. Die Erstarrung und Verkrustung des literarischen Stiles und die Vernachlässigung der äußeren Erscheinung des Buches ist als Symbol und Wirkung der Lebensabgewandtheit der gelehrten Schriftwerke zu betrachten. Während der Stil noch wenig Neigung zur Selbsteinkkehr offenbart, sind immerhin bezüglich der Buchausstattung bereits Besserungsanzeichen zu bemerken. Auch eine Reihe neuer katholischer Verlage, wie der Grünewaldverlag in Mainz, wollen sich in den Dienst einer intimen Verbindung von Forschung und Leben stellen. Eine ganze Zahl von neuen Zeitschriften und Zeitungen haben gleichfalls das Problem der „völkischen Erneuerung“, der „Volksaufartung“, des „neuen Lebens“, der „neuen Familie“ mit einer mehr oder weniger deutlich zur Schau getragenen Abneigung gegen die Vorherrschaft der herrschenden „lebensfeindlichen“ Wissenschaftsmethoden auf ihre Fahne geschrieben. Solche Bestrebungen brauchen nicht notwendig der Illusion zu huldigen, als ob Fachwissen durch intuitive Berührung mit den Dingen ersetzt werden könne.

In der Vorzeit hat der Kontakt zwischen Wissenschaft und Leben in höherem Grade bestanden. Wie eng beide miteinander verschwistert und auch in den literarischen Darstellungen verflochten sein können, das zeigen die platonischen Dialoge, etwa der *Phädon* und das *Gastmahl*. Sprachkünstler und Dichterphilosophen dieses Stiles gibt es heute kaum mehr. Bei den Russen finden wir wohl noch Künstler und Dichter, die sich zugleich mit schweren Lebensproblemen geistvoll auseinandersetzen. Bei uns ist es schon viel, wenn dieser Mangel überhaupt gesehen wird. *V. Dunin-Borkowski* hat in seinem schönen Büchlein „Schöpferische Liebe“ zur Erkenntnis der notwendigen Einheit von Wissen und Schönheit einen glücklichen Ausdruck gegeben<sup>6</sup>. Solche Durchdringung reifen Denkens mit warmem Leben wirkt auch auf die Sprache

---

<sup>4</sup> *Rembrandt als Erzieher*. Von einem Deutschen. 50.—55. Aufl. 45. Leipzig 1922.

<sup>5</sup> *Der Untergang des Abendlandes*. Bd. II, 95 ff. München 1922.

<sup>6</sup> *Schöpferische Liebe*. Ein Weg zur sittlichen Vollendung. Berlin und Bonn 1923.



zurück und gibt ihr Kraft und Schwung. Die fortschreitende Differenzierung der Wissenschaft hat das Leben kälter und ärmer gemacht. Der Philosoph pflegt die Welt zu meiden und sich vor der Berührung mit der Muse zu fürchten.

Besonders dem deutschen Gelehrten wird diese Lebensfremdheit nachgesagt. Die Sache hat auch eine sittliche Seite. Wie oft wird in den ausländischen Zeitungen das deutsche Professorentum, vor dessen Wissen man eine geheime Hochachtung nur schwer verbergen kann, nicht nur ob seiner Weltfremdheit verspottet, sondern im Zusammenhang damit auch der Seelen- und Herzlosigkeit bezichtigt! Die „Lebensphilosophen“ haben zwar einen Versuch der Wiedereinsetzung des Lebens in seine Rechte gemacht, indem sie der Vernunft eine mehr passive, jedenfalls nebensächliche Rolle und dem Leben den Primat zuwiesen. Sie verfielen aber damit in den entgegengesetzten Fehler<sup>7</sup>, denn das Leben hat sich ebenso an der Vernunft zu orientieren wie diese am Leben. Auch die Phänomenologie sucht die Verbindung mit dem objektiven Leben wieder, nachdem eine verstiegene subjektivistisch und psychologistisch eingestellte Erkenntnislehre dem Denken den Weg in die Wirklichkeit so lange verlegt hat. „Die maßlose Überschätzung der Erkenntnis, vor allem der beweisbaren, das ist wissenschaftlichen Erkenntnis“ bringt nach *Leopold Ziegler*<sup>8</sup> unsere Geistigkeit „immer wieder in einen unversöhnlichen Gegensatz zum Leben, der zu jener Katastrophe der Kultur führen mußte, deren Zeugen, nein, deren Opfer wir heute sind“. In einer Zeit, die wie die unsrige mit der Not des Lebens zu kämpfen hat, wird der Vorwurf der Lebensfremdheit gegen unsere Wissenschaft um so lauter erhoben. Da scheint vielen auch ohne tiefere Überlegung alles, was nicht unmittelbar dem praktischen Leben oder dem Wiederaufbau der zerstörten Verhältnisse dient, als lebensfremd und überflüssig.

Eine lebensferne Philosophie und Wissenschaft ist naturgemäß auch volksfremd; denn die Volksgemeinschaft ist die Trägerin und Hüterin gesunden Lebens. Das gleiche gilt von der Kunst. Ein Ansatz zum Besseren mag immerhin darin zu erblicken sein, daß der Riß zwischen beiden Gebieten als solcher empfunden und beklagt wird. Ob diese Ansätze sich werden durchsetzen können, läßt sich noch nicht beurteilen. Nach unserem Zusammenbruch im Jahre 1918 und schon einige Zeit vorher schien es, als ob, soweit die praktische Seite des Problems in Betracht kommt, ein frischer Zug zumal durch die akademische Jungwelt ginge, welche nicht nur die Verpflichtung zur Einordnung in die Volksgemeinschaft stärker empfand, sondern auch statt für die Schule für das Leben lernen wollte, um später dem Leben zu dienen. Die darauf gesetzten Hoffnungen haben sich zunächst nur in einem bescheidenen Maße erfüllt; die Reformabsichten wurzelten zu sehr in positivistischen Nützlichkeitsüberlegungen

---

<sup>7</sup> Vgl. *Rickert, Heinrich*, Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. Mohr, Tübingen 1920.

<sup>8</sup> Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Herausgegeben von Raymond Schmidt. Bd. IV. 184 [22]. Leipzig 1923.



und waren noch nicht von dem unbedingten Imperativ des sozialen und christlichen Gewissens eingegeben.

2. In welchem grundsätzlichen Verhältnis stehen Wissenschaft und Leben? Der Vorwurf ihrer Entzweiung kann einen doppelten Sinn haben: einmal den, daß die Wissenschaft als solche keine genügende Fühlung mit der Wirklichkeit habe, vielmehr ihre eigenen Wege gehe, und daß sie auf die Gestaltung des Lebens keinen maßgebenden Einfluß übe, dann aber auch den, daß die Vertreter der Wissenschaft, wie es auch mit dieser selbst bestellt sein möge, dem Leben zu ferne ständen und an den Nöten, die Volk und Menschheit bewegen, seien es soziale oder sittliche oder politische oder wirtschaftliche oder gesellschaftliche, so wenig Interesse nähmen wie der Mathematiker Archimedes an dem Schicksal seiner vom Feind eroberten Vaterstadt Syrakus. Am weitesten geht der Vorwurf in seiner ersten grundsätzlichen Bedeutung. Es handelt sich also um die Würdigung der Klage, daß die Wissenschaft an sich den Zusammenhang mit dem Leben verloren habe, vielleicht sogar wesensmäßig verlieren müsse, und um eine Untersuchung des Rechtes der Anklage, daß die Vertreter der Wissenschaft sich über den Kreis der durch die Wissenschaft geforderten Notwendigkeit hinaus vom Leben entfernt hätten. Welcher Art ist also das wahre Verhältnis beider? Und was kann geschehen, um die vermeidbare Entfremdung der Wissenschaft vom Leben möglichst zu verhüten?

a) Die Wissenschaft braucht den Abstand vom Leben. Das ergibt sich zunächst aus der Erwägung, daß die uns umgebende Wirklichkeit und wir selbst nicht nur ein Seiendes, sondern zugleich ein werdendes sind, nicht nur etwas Statisches, sondern auch etwas Dynamisches. Die Welt ist voll Leben und Bewegung im Reiche des Geistigen wie des Stofflichen, Einheit und Vielheit zugleich. Sie ist einem Fluß vergleichbar, dessen Wasser ohne Abstand und Zwischenräume dahinrauscht. Die Wissenschaft hat nun die Erkenntnis der Wirklichkeit zum Gegenstand. Der Erkennende stellt sich auf einen bestimmten ruhenden Punkt, um von diesem aus die sich bewegende Wirklichkeit zu sehen. Aber einen solchen ruhenden Punkt gibt es in der Tat nicht. Auch das erkennende Subjekt ist nicht in Ruhe, sondern in stetiger Entwicklungsbewegung. Es kann ferner nie das Ganze sehen, sondern nur Teile, nicht das Vergangene, nicht das Künftige, sondern immer nur das jedesmal Gegenwärtige und auch dieses nur in einem Augenblick, und dieser Augenblick ist noch dazu eine Fiktion. Es muß künstlich das Werden zum Sein machen, um überhaupt etwas von der Wirklichkeit zu erfassen. Aber so fälscht es den Gegenstand, indem es ihn so darstellt, als wäre er nur seiend und ewig und notwendig, während er in Wahrheit werdend und veränderlich und zufällig ist. Bekanntlich haben die eleatischen Philosophen schon die Wucht dieser Tatsache empfunden und um ihretwillen einen Seinsbegriff aufgestellt, der alles Werden ausschließt. Es geht dem wissenschaftlichen Betrachter, wie wenn man den Vogel im Fluge oder den Turner im Schwunge mit der photographischen Platte festhält und



für den Beschauer des Bildes den Irrtum erweckt, als sei der Vogel in Ruhe gewesen und der Turner in der Schweben. Die Wissenschaft vergewaltigt den Gegenstand, indem sie den Fluß der Bewegung zum Stillstand bringt. Die Wissenschaft hat zum Gegenstand das Allgemeingültige, und allgemeingültig ist nur die seiende, nicht die werdende Wirklichkeit. Das Schicksal, das Einmalige verewigen, das Zufällige verallgemeinern zu müssen, um überhaupt etwas begreifen zu können, teilt die Wissenschaft mit der bildenden Kunst, die, um das bekannte Lessingsche Beispiel heranzuziehen, den von Schlangen überfallenen Laokoon nicht schreien lassen darf, damit er nicht für immer fälschlich in einer Lebensäußerung erscheine, die ihrer Natur nach nur einen Höhepunkt des Schmerzes darstellen kann. Und doch hat die Wissenschaft den Beruf, alles, auch das Lebendige zu erforschen und geistig zu meistern. So muß sie künstlich Einschnitte machen, teilen und abgrenzen, definieren und unterscheiden, obwohl sie weiß, daß die gegebene Wirklichkeit solche Teilstücke nicht kennt. So wenig die Linie aus Punkten, die Fläche aus Linien und der Körper aus Flächen besteht, aber doch je durch diese Grenzen bestimmt wird, so wenig läßt sich das Lebendige in Teile zerlegen, und wenn es dennoch geschieht, so nur in der Idee, nicht in der Wirklichkeit. So erhebt sich eine eigenartige Antinomie, die man eine Tragik nennen könnte. Der Mensch will und muß sich über die Natur erheben, um sie zu erkennen und zu beherrschen. Aber indem er sich über sie erhebt, rückt er sie von sich ab, zerreißt die Bande, welche ihn selbst mit der Natur verknüpfen, und entfremdet sich die Natur und der Natur sich. Will er in ihre Geheimnisse eindringen, so muß er Gewalt üben und die Natur angreifen und verwunden. Die Natur aber wehrt sich gegen den Eindringling und sucht immer tiefere Verstecke für ihre Geheimnisse auf. Die Wissenschaft „tötet“ die Natur. Aber sie tötet auch denjenigen, der sich der Wissenschaft hingibt. Indem er sich über die Natur erhebt, verliert der wissenschaftliche Betrachter seine Kraft; denn er schöpft alle Kraft aus ihr wie aus der Berührung mit der Mutter Gää der Riese Antaeus, den Herkules nur von der Erde zu erheben brauchte, um ihn kraftlos zu machen und zu erdrücken. Der Wissenschaftler muß den Zusammenhang mit dem Ganzen lockern, und wenn er sich dem Einzelnen zuwendet, so besteht auch für ihn selbst die Gefahr, die eigene Natur verkümmern zu lassen. Die so von dem Verstand vorzunehmende Teilung der Wirklichkeit ist aber darum doch nicht sinnlos, denn die Wirklichkeit gibt durch die Vielgestaltigkeit ihrer Formen Anlaß zu solcher Teilung. Die Teilung hat ein fundamentum in re. Der Gegenstand selbst, nicht nur der lebendige, ist für das denkende Subjekt eine im letzten Grunde irrationale Größe. Nur der Schöpfer der Dinge hat eine adäquate Einsicht in die Wirklichkeit.

Hinzu kommt, daß das denkende Subjekt selbst in diese Wirklichkeit eingebettet ist und den gleichen Gesetzen unterliegt wie die Umwelt. Es kann sich nie über das Objekt erheben, um es aus der Vogelschau zu sehen. Den irrationalen Gegenstand können wir aber nur



mit rationalen Mitteln, mit Begriffen erfassen. Von zwei entgegengesetzten Seiten pflegt das Subjekt an das Objekt heranzutreten, um es, das sich ihm zu entziehen sucht, gleichsam mit zwei entgegengesetzt wirkenden Zangenbacken zu fassen. Die Welt ist — *Kant* nennt hier fälschlich Antinomie (Widerspruch), was nur Gegensatz ist — begrenzt und unbegrenzt, einfach und zusammengesetzt, notwendigen Gesetzen gehorchend und frei, bedingt und unbedingt. Aber nur in diesem Gegensatz können wir sie denken. Die Behauptung des einen Gegensatzes ohne den anderen ist ein Irrtum. Die ganze Wahrheit liegt in der Spannungseinheit zwischen diesen Gegensätzen. Es muß uns die Einsicht geläufig werden, daß Erfahrung und Denken, Stoff und Leben, Natur und Kunst, Freiheit und Kausalität, Verstand und Wille, Einheit und Vielheit, Diesseits und Jenseits, Endlichkeit und Unendlichkeit, Wissen und Glauben, Natur und Gnade eine letzte Einheit bilden, daß die Behauptung des einen nur begrifflich die Verneinung des anderen bedeutet, während in der konkreten Wirklichkeit, an dem Gegenstand selbst, jeweils verschiedene Seiten sein können, welche den sich ausschließenden Begriffen entsprechen: polare Gegensätze, aber keine Widersprüche. „Anders ist“, sagt *Thomas*<sup>9</sup>, „die Weise des Erkenntnisvermögens im Erkennen als die Weise der Sache im Sein.“ Der einheitliche (stetige) Gegenstand kann nur in verschiedenen Begriffen gefaßt werden. Für das Gebiet der Religion ist die gleichzeitige Bejahung der Gegensätze von Gnade und Freiheit, Gesetz und Willkür, Innerlichkeit und Äußerlichkeit, Gemeinschaft und Gesellschaft, Vernunft und Glaube eine Lebensfrage. Jede Auswahl des einen je der beiden Gegensätze ist Häresie. Eine Mitte zwischen den beiden Gegensätzen zu halten, ist unmöglich; denn eine solche Mitte gibt es nicht. Die Mitte wäre keine Fläche, auf der man stehen kann, sondern eine Linie ohne Ausdehnung nach der zweiten Dimension, und auf einer Linie kann niemand stehen. Dennoch muß unser Denken die Fiktion machen, als könnte es auf dieser Mittellinie sich bewegen; nur dieser Fiktion verdankt es seinen Fortschritt. Die Unmöglichkeit eines festen Standortes treibt das Denken vorwärts, wie wenn jemand, der auf einer für seine Füße allzu schmalen Basis stehen muß, etwa auf einem schmalen Gebirgsgrat, sich getrieben fühlt, vorwärts zu eilen, um nicht abzustürzen. Für die in den Dingen gefangene und befangene menschliche Wissenschaft gibt es also kein adäquates Erkennen der Wirklichkeit. Nur für den absolut über den Dingen stehenden Geist gibt es eine solche Erkenntnis, für einen Geist, dessen Wesen von einer anderen Art Wirklichkeit ist, und der die Dinge der Schöpfung sieht, ohne selbst zu dieser Schöpfung zu gehören, und der nicht das Ganze erst aus den Teilen, sondern die Teile im Ganzen erkennt. Für den göttlichen Geist ist der Gegensatz von Wissen und Leben ebenso aufgehoben wie der Gegensatz von Stehen und Gehen, d. h. von Wissen und Forschen. So besteht also auch von diesem Gesichtspunkte aus hier zwischen Wissenschaft

---

<sup>9</sup> S. theol. 1 q. 13 a. 12 ad 3 m.



und Leben eine im Wesen der Wirklichkeit begründete Kluft: Lebensfremdheit der Wissenschaft ist eine Tatsache, eine Tragik, aber keine Schuld.

Noch unter einem dritten Gesichtspunkte besteht ein Gegensatz zwischen Wissenschaft und Leben. Die Wissenschaft nämlich hat zum Gegenstand die Wirklichkeit als solche. Da sie nun diese Wirklichkeit in ihrer Ganzheit, wie schon dargetan, nicht erfassen kann, so muß sie sie spalten, und die gespaltenen Teile immer wieder spalten und so bis ins Unbegrenzte. Die Zahl der Wissenschaften schreitet daher stetig fort. Die Wissenschaft drängt nach stets größerer Spezialisierung, und mit der stetig enger werdenden Einstellung des geistigen Auges auf seinen Spezialgegenstand tritt das große Ganze immer mehr außerhalb des Blickfeldes des Geistes. Der Geist wird der Wirklichkeit immer mehr fremd. Die intimere Kenntnis des kleinen Ausschnittes bezahlt er mit der größeren Unkenntnis der übrigen Wirklichkeit. Daß wir eigene Professuren haben für Statistik oder Zeitungswesen, daß die Psychologie sich endgültig von der Philosophie getrennt hat, um sich selbst immer wieder in neue Einzelzweige zu zersplittern, zeigt, wie weit die Differenzierung der Wissenschaften schon fortgeschritten ist. In diesem Prozeß gibt es naturgemäß keinen grundsätzlichen Stillstand. Auf dem Gebiet der Theologie ist es nicht wesentlich anders. Die theologische Summe des hl. Thomas konnte noch Philosophie und Theologie, Dogmatik und Moral, Aszetik und Mystik unter einem Dache wohnen lassen: das können wir heute längst nicht mehr. Die Theologie ist nicht mehr eine peripathetische Halle, sondern ein wachsender Gebäudekomplex mit immer mehr und größeren Hörsälen und Forschungsmitteln. Wenn wir den Faden dieser Entwicklung weiter ausziehen, wird die Zahl der Wissenschaften immer größer und das Gebiet der Einzelwissenschaften immer begrenzter. Und so werden die Berührungsflächen der Wissenschaften mit der Ganzheit der Wirklichkeit immer kleiner und die Entfremdung von Erkenntnis und Leben immer größer. Daraus müßte dann, wenn es auf die Wissenschaft allein ankäme und sie allein die Kultur bestimmte, notwendig jene Resignationsstimmung erwachsen, welche in Spenglers Untergang des Abendlandes im 2. Bande in die Erscheinung tritt. Das Wachsein ohne Schlaf, das Sicherheben über die Natur ohne den festen Rückhalt an ihr, das Abgeschnittensein von den Kraftquellen der Natur und die Entwurzelung der Kultur müßten zu einem geistigen Morphinismus führen, der alle Energien in vielleicht gewaltigen Leistungen aufbraucht, aber dann plötzlich erschöpft in Nichts zusammenbricht. Dann müßte die Überkultur an die Stelle der Naturkultur und der Verfall an die Stelle der Überkultur treten; der geistig überernährte Großstadtmensch müßte das mit der Natur lebende gesunde Landvolk ablösen, um selbst von geist- und kraftlosem Fellachentum abgelöst zu werden. Das würde mit innerer Notwendigkeit einmal eintreten, wenn die Wissenschaft nur lebensfeindlich wäre, und wenn es für ihre Vertreter und ein auf höherer geistiger Kultur stehendes Volk keine Möglichkeit gäbe, den Kontakt mit dem Leben zu bewahren. Sollen wir darum



auf die Wissenschaft verzichten, um die Natur zu retten, oder sollen wir auf die Natur verzichten, um der Wissenschaft zu dienen, auch auf die Voraussicht hin, daß ihre Unterlage, die Natur, eines Tages zusammenbricht und damit auch der Wissenschaft der Boden entzogen wird, oder endlich sollen wir nach einer äußeren Möglichkeit ausschauen, die jenen Zusammenbruch doch noch verhindern kann? Wir können die Natur nicht ausziehen. Wir können aber auch der Wissenschaft nicht entsagen; denn sie ist auch in der Natur grundgelegt. So bleibt uns nur die dritte Möglichkeit übrig, unbeschadet der Liebe zur Wissenschaft neben ihr und vielleicht sogar durch sie auch das Leben zu bejahen.

b) Ein Gegensatz zwischen Wissenschaft und Leben besteht also. Aber dieser Gegensatz ist kein unbedingter. Wenn er das wäre, so wäre die Forschung ein selbstmörderisches Beginnen und das Wissen Vermessenheit und Sünde und ihr Gegenstand, die Wahrheit, ein Geschenk des Teufels. Auch die Wissenschaft steht nicht außerhalb alles Lebens, sondern nimmt selbst am Leben teil; in ihr selbst liegen Elemente, die sie lebensfreundlich machen.

Das Leben ist größer als die Wissenschaft. Es ist nicht nur deren Voraussetzung — „erst leben, dann philosophieren“ —, sondern es ist auch wichtiger, ein lebendiger Mensch zu sein und das rechte Leben zu haben, als Wissenschaft zu besitzen. Das Leben schließt die Wissenschaft ein wie das Ganze den Teil. Das Wissen selbst ist schon eine Lebensäußerung. „Alle Menschen streben von Natur nach dem Wissen“, lautet der erste Satz der Metaphysik des *Aristoteles*. Wenn die Wissenschaft ihren Gegenstand „töten“ muß, so tut sie es nur, um ihn in anderer Gestalt wieder aufleben zu lassen, um das höhere ideelle Leben aus der Umklammerung durch die raumzeitliche Hülle zu befreien. Die Idee ist auch eine Lebensform, aber sie kann im konkreten Gegenstand nur verschwommen gesehen werden; erst in ihrer Isolierung durch die Lösung vom Individuellen, an das sie gebunden ist, und durch ihre Verallgemeinerung tritt sie als lebendiges Gebilde hervor. Die Wissenschaft kann freilich, wie schon gesagt, nicht anders als sich spezialisieren. Aber bei dieser notwendigen Spezialisierung braucht sie den Kontakt mit dem Allgemeinen nicht aufzuheben. Sie muß zwar den Gegenstand, um ihn besser sehen und beherrschen zu können, teilen und töten — „divide et impera“ —, aber sie läßt ihn nicht in dieser Zerschlagenheit liegen, sondern will die Teile wieder zum Ganzen zusammenfügen, wie man das Räderwerk der Maschine zerlegt, um Einsicht in die beherrschende Idee des Ganzen zu gewinnen.

Außerdem bewahrt wahre Wissenschaft die Ehrfurcht vor dem Geheimnis und ist nicht so vermessen, alle Schleier lüften zu wollen. Zumal gegenüber dem Transzendentalen muß sie, die Theologie an erster Stelle, des analogischen Charakters ihrer Erkenntnisse eingedenk bleiben. Sie wird also die Wirklichkeit, die sie nicht erfassen kann, das Leben, das sie nicht erklären kann, das Geheimnis, das sie nicht aufhellen kann, nicht frivol leugnen wollen, sondern sich in Ehrfurcht vor ihnen beugen. Das Wissen muß sich seiner Grenzen



bewußt werden, um Raum für das Leben des Glaubens zu schaffen. Die Wissenschaft kann den Glaubensakt und das religiöse Leben nur feststellen, aber, was sie in ihrem Wesen sind, und wie sie entstehen, entzieht sich ihren Methoden. Der Glaube ist die höhere Erkenntnis, und die auf ihm gründende Religion ist das höhere Leben.

Endlich zielt Wissenschaft auf Weisheit ab. Die Liebe zur Weisheit (φιλοσοφία) hat zum Ziele die Weisheit selbst (σοφία). Die Weisheit steht aber doch höher als die Bemühung um die Weisheit. Weisheit ist erst volles Leben. Eine einheitliche Welt- und Lebensanschauung zu haben, ist wichtiger, als Wissen zu besitzen. Die Wissenschaften sind, weil wesensmäßig unbegrenzt an Zahl, auch nicht imstande, eine Weltanschauung zu begründen. Das vermag wohl die Philosophie<sup>10</sup>. Sie kann und soll auch Weisheit lehren. Die Theologie setzt unter den Gaben des Hl. Geistes die Weisheit an die erste Stelle, vor die des Verstandes und der Wissenschaft. Angesichts der fast vollkommenen Entzweiung von Weisheit und Wissen wird mit Recht in der Gegenwart die Forderung erhoben, daß die Philosophie auch wieder Weisheit werde. Die Wissenschaften können nicht Weisheit werden, wohl aber die Philosophie. Graf Hermann Keyserlings Forderung, daß die Philosophie, unbeschadet des Rechtes ihrer bisherigen Aufgaben, auch Organ des Lebens und Anleitung zur Lebensführung werde, daß sie in der Weise der platonischen Akademie sich zwischen die Kirche und die Universität, welch letztere kein Sein, sondern Wissen und Können vermittele, zu stellen habe, ist wohl wert, diskutiert zu werden.

c) Was die Weltfremdheit der Vertreter der Wissenschaft angeht, so trifft dieser Vorwurf nicht nur sie. Die Männer und Stätten der Wissenschaft sind allerdings stets der Gefahr ausgesetzt, sich vom Leben zu entfernen. Der Forscher muß die übrige Welt von sich abrücken lassen, um sich still und hingebungsvoll in den kleinen Ausschnitt der Welt zu vertiefen, zu dessen Erforschung er sich berufen fühlt. Die Männer, welche sich so von allen Lebensgenüssen und fast von allen menschlichen Beziehungen loslösen, sind gleichsam das Opfer, das die menschliche Gemeinschaft bringt, um sich die Herrschaft über die Natur zu erkaufen, die ihr von Rechts wegen und nach Gottes Willen zusteht. Der Wissenschaftler kann dieser Gefahr der Weltentfremdung nicht durchaus entgehen. Daß die geistige und seelische Sammlung, welche bei ernster Forschungsarbeit Voraussetzung ist, ein geringeres Maß von gleichzeitiger und nachheriger Empfänglichkeit für die Eindrücke von außen herbeiführt, ist verständlich. Die sprichwörtliche Zerstreuung des Gelehrten ist in Wirklichkeit Konzentriertheit auf seinen Gegenstand. Die Konzentration der Kräfte auf ein Objekt bedeutet von selbst die Diszentration der Kräfte von anderen Objekten weg. Das liegt im Gesetz von der Enge des Bewußtseins begründet.

Aber die Vertreter der Wissenschaft können und sollen auch bewußt den Zusammenhang mit dem Leben suchen. Sie haben allzulange diese

---

<sup>10</sup> Max Scheler, *Moralia*. 1—25. Leipzig 1923.



Führung verloren und sollen sie wieder zu gewinnen trachten, soweit der Wesensbegriff der Wissenschaft selbst es gestattet. Das bedeutet noch keine Verleugnung des autonomen Charakters der Wissenschaft, keine Degradierung der Wissenschaft zur Magd der Lebensnotwendigkeiten. Wissenschaft ist zunächst um ihrer selbst willen da, nicht nur als Lebenswert oder Mittel der Welt- und Lebensbeherrschung. Der Sinn der Arbeit überhaupt, der körperlichen wie der geistigen, ist in erster Linie Auswirkung des Lebensgefühls, wie es im Spiel geschieht, und Erhöhung der Persönlichkeit. Arbeit ist also nicht so sehr Zweck als Ausfluß des Lebens. Wenn aber die Wissenschaft über diesen sich selbst genügenden Beruf hinaus auch dem Leben Dienste leistet, so tut sie es frei und nicht als Sklavin. Welchen Grad von Intensität diese Beziehungen zwischen Leben und Wissen annehmen können, ist verschieden nach dem Gegenstand der Wissenschaft. Die Mathematik oder die Sprachwissenschaft, besonders wenn es sich um die Sprachen vorgeschichtlicher Völker oder um tote Sprachen handelt, werden weniger in der Lage sein, Brücken zum Leben zu schlagen, als etwa die Geschichte und die Moral- oder Sozial- oder Kulturphilosophie. Die Forderung größerer Lebensnähe und Lebenswärme der Wissenschaft darf allerdings nicht so gedeutet werden, als ob nun das Erleben die Wissenschaft und Forschung zu ersetzen habe. Man braucht die Wissenschaft nicht geringzuschätzen, um das Leben richtig würdigen zu können. Folgende praktische Mittel der Annäherung zwischen Wissenschaft und Leben sollen der Erwägung anheimgegeben werden.

1. Der Mensch muß wieder in den Mittelpunkt der wissenschaftlichen Erkenntnis treten, und zwar nicht der Mensch als Gegenstand neben anderen Gegenständen, sondern der Mensch als Geistes- und Kulturwesen, wie es bei den alten Griechen war. Die Wissenschaft wird freilich kein Gebiet der Wirklichkeit von ihrer Forschung ausschließen, aber sie wird doch die Gebiete verschieden werten. Sie kann sich in der Peripherie des Lebens verlieren, wie das die Anthropologie, zwar zum Gewinne der biologischen, psychologischen und physiologischen Erkenntnis, aber zum Schaden der philosophischen, soziologischen und kulturwissenschaftlichen Menschenforschung getan hat, kann aber auch zum Kern des Lebens vorzudringen suchen und die zentrale Stellung des Menschen im Universum im Auge behalten. Sie kann lebensfern und kann lebensnahe sein. Die Philosophie wenigstens darf auch an Gott als dem Quellpunkt des Lebens nicht vorübergehen. Die Philosophen können die Gottesfrage aus ihrem Interessenkreise ausschalten, sie können aber auch in der natürlichen Gotteswissenschaft die Krönung ihrer philosophischen Gedankengänge erblicken. Weiter sollen die Wissenschaften, unbeschadet der Reinheit ihrer Methoden und der Universalität ihres Gegenstandes, doch auch frei der Gemeinschaft dienen, nicht nur der Volksgemeinschaft, sondern der Menschengemeinschaft überhaupt. Sie sollen dem Leben dienen, nicht der Macht, der Kultur, nicht der bloßen Zivilisation.



2. Eine umfassendere Allgemeinbildung soll der Spezialforschung vorausgehen. Deren Maß und Richtung muß natürlich bei den einzelnen Wissenszweigen verschieden sein. Die zu frühe Spezialisierung ist ein Schaden für die Wissenschaft und für den, der sich mit Wissenschaft befaßt. Ohne den am Ganzen geschulten synthetischen Blick entgeht dem Spezialisten manche wertvolle Erkenntnis auch auf seinem ureigenen Gebiet. Der mit den allgemeinen Verhältnissen seines Landes vertraute Eingeborene weiß manche Erscheinungen in seinem Umkreis besser zu beurteilen als der noch so trefflich ausgerüstete fremde Reisende. *Jakob Balmes* hat in seinem „Weg zur Erkenntnis des Wahren“<sup>11</sup> ein kleines Kapitel mit der Überschrift „Gefahren der Analyse“, wo es heißt: „Warum sieht man geistvolle Menschen sich durch Beweisgründe mit anscheinend strenger Deduktion durchwinden und in die seltsamsten Abenteuerlichkeiten sich verlieren? Weil sie die Frage nur von einer Seite anzusehen gewußt haben. Fehlt ihnen der Geist der Analyse? Nein. Kaum ist ein Gegenstand in ihren Händen, so zerlegen sie ihn. Aber ein einziger vernachlässigter Punkt verdirbt ihre Arbeit, und in den sehr seltenen Fällen, in denen ihre Analyse vollständig ist, vergessen sie, daß der Gegenstand, den sie zerlegt haben, einer, daß jeder seiner Teile mit dem anderen durch enge Beziehungen vereint ist und, wenn sie nicht auf diese wesentlichen Tatsachen achten, ein Meisterwerk in ihren Händen eine Ungereimtheit werden kann.“ Der Rembrandtdeutsche verlangt mehr Universalität an Stelle der Spezialitäten an den Hochschulen. Der Frage Lessings: „Hat ein Professor wohl einen Kopf?“ möchte er für die heutige Zeit die Gegenfrage an die Seite stellen: „Hat ein Professor wohl ein Herz?“, wenn man sehe, wie der Sinn für das Gesamtleben der Welt so manchen lehrhaften Größen der Gegenwart abgehe. Die deutsche Universität gehört nach ihm auch zu den Dingen, die sich mit der Zeit in ihr vollständiges Gegenteil verkehrt haben, und von Rechts wegen sollte eine solche Anstalt Spezialität heißen, denn sie enthalte nur Spezialitäten, von denen jeder Professor eine vertrete; aber eine Ansammlung von hundert Spezialitäten, ganz äußerlich nebeneinandergestellt, ergebe noch lange keine Universität. Diese könne vielmehr nur von innen heraus gewonnen werden und sei enge verbunden mit Menschlichkeit.

3. Von den Vertretern der Einzelforschung ist eine bessere Bekanntschaft mit den Hauptproblemen der Philosophie, hier wieder besonders der Metaphysik als der Lehre von den höchsten und letzten Ursachen der Erscheinungen, und der Weltanschauungslehre zu verlangen. Der Umstand, daß solche Probleme selbst wieder Gegenstand des Streites der Meinungen sind, ist kein Grund, von dieser Forderung abzugehen. Es ist schon ein geistiger Besitz, Probleme zu sehen, auch wenn die Lösung umstritten ist. Die Einsicht in die Schwierigkeiten letzter Fragestellungen bewahrt vor der Leichtfertigkeit des Urteils in Lebensfragen. Selbst auf Kosten des Tempos im Fortschritt der Einzelwissenschaften müßte diese Forderung erfüllt werden. Wenn das einigende Band fehlt, schwebt auch die

---

<sup>11</sup> Ins Deutsche übertragen von Theodor Nißl. 81. Regensburg 1852.



spezialisierteste und exakteste Forschung in der Luft. Man kann heute gelehrte Forscher auf dem Gebiete der Naturwissenschaft antreffen, die in Fragen der Philosophie, besonders der Metaphysik, die Naivität eines Kindes bewahrt haben. Im einzelnen wäre eine intimere Berührung der Naturwissenschaften mit der Naturphilosophie, der Medizin mit der Psychologie, der Aszetik mit der Pädagogik, der Geschichte mit der Religionswissenschaft von großem Wert für je beide Teile.

4. Endlich muß mehr darauf gedrungen werden, daß die Sprache der Wissenschaft nicht unnötig zu einer Geheimsprache werde. Das ist sie in hohem Grade geworden. Lebendige Wissenschaft soll auch in einer lebendigen Sprache gelehrt werden! Daß die Wissenschaft, die wesensmäßig schon das Leben von sich abrücken muß, um die Dinge in der Isolierung zu sehen, sich geflissentlich vom Leben absonderte, würde ihre Nichtachtung verschulden und würde ihre Verachtung provozieren. Die Forderung der Lebendigkeit besteht zunächst hinsichtlich des Sprachidioms. Wohl kann es Gründe geben, diese größere Lebendigkeit zu opfern, um für sie andere, größere Vorteile einzutauschen, wie z. B. die Verwendung der toten lateinischen Sprache für gewisse Zweige der christlichen Philosophie sich in bestimmten Verhältnissen rechtfertigen läßt, und wie auch der liturgische Gottesdienst in der übernationalen katholischen Kirche aus guten Gründen in der übernationalen lateinischen Sprache gefeiert wird. Die Gründe für beides brauchen hier nicht erörtert zu werden. Die Forderung der Lebendigkeit der Sprache betrifft mehr noch den Sprachstil. Daß diese Forderung nicht immer erfüllt ist, zumal bei den deutschen Vertretern der Wissenschaft, ist offenkundig. Man kann Gelehrte gelegentlich einander nachrühmen hören, daß sie auf Popularität verzichtet hätten. Wenn mit Popularität Oberflächlichkeit und Scheinwissen oder die Sucht nach Volkstümlichkeit der Person des Wissenschaftlers gemeint ist, dann ist solcher Verzicht ein Ruhm. Volkstümlichkeit kann aber auch die besondere Gabe sein, das auf wissenschaftlichem Wege erarbeitete Erkenntnisgut dem Volke zugänglich zu machen und gemeinverständlich darzustellen. Das kann natürlich nicht überall geschehen. Es gibt aber Gebiete, auf denen es geschehen kann, und dort soll es auch geschehen. Die meisten Erkenntnisse, welche jetzt Gemeingut der Bildung und Gegenstand der volkstümlichen Unterweisung sind, waren einmal wissenschaftliche Probleme der Gelehrten. Die Unfähigkeit der Gelehrten zu volkstümlicher Darstellung hemmt den Fortschritt der allgemeinen Kultur eines Volkes oder einer Zeit. Die „Scheu vor der Klarheit“ scheint eine Besonderheit des deutschen Gelehrtentums zu sein. Der deutsche Denker kann in dieser Hinsicht von Plato oder Thomas von Aquin oder auch von manchem englischen Philosophen lernen. Diese Unfähigkeit mag neben dem verführerischen Wortreichtum und der Biegsamkeit der deutschen Sprache, welche dem Gedanken weniger Gewalt antut als etwa das Lateinische oder das Französische, auch in der geistigen Veranlagung des Deutschen liegen, die Dinge nicht in ihrer



konkreten Wirklichkeit, sondern in ihrer abstrakten und ideellen Allgemeingültigkeit zu sehen. Es kann aber auch eine bewußte oder unbewußte Vorliebe für eine Art von Arkandisziplin oder eine gewisse Überheblichkeit gegenüber den nicht zur Zunft Gehörenden die Ursache solcher gewollten Dunkelheit sein.

Zusammenfassend können wir sagen: Wissenschaft und Leben decken sich nicht. Sie brauchen sich aber auch nicht zu bekämpfen oder zu ignorieren. Sie gehören zwei verschiedenen Ordnungen an, die aber einander wieder zugeordnet sind. Der Ablauf und Fortschritt des Lebens kann durch das reflektierende Denken gehemmt, und das Denken kann durch allzustarke Vitalität gestört werden. Wer bloß lebt, ergreift die Dinge der Wirklichkeit im Ganzen, in einem Gesamtüberblick, aber er sieht sie undeutlich; wer bloß denkt, sieht einzelnes zwar schärfer, aber verengert sich den Blick und wird leicht skeptisch oder unaufmerksam für das, was außerhalb seines Blickpunktes oder Blickfeldes liegt. Der bloß Lebende mag ein guter Synthetiker sein, aber er ist ein schlechter Analytiker; bei dem bloß Denkenden ist es umgekehrt. Das Genie lebt stärker, das Talent denkt schärfer. Aber Wissenschaft und Leben gehören zusammen. Für die Wissenschaft ist es ebenso verhängnisvoll, wenn sie sich gegen das Leben abschließt, wie für das Leben, wenn es der Leitung der Wissenschaft entbehrt oder sich ihr entzieht. Beide sind aufeinander angewiesen, wenn sie gedeihen sollen: die Wissenschaft muß aus dem Reichtum und der Kraft des Lebens schöpfen, und das Leben muß sich durch die Wissenschaft formen und veredeln lassen.

## II. Wissenschaftliche Theologie und religiöses Leben.

1. Wie stehen wissenschaftliche Theologie und religiöses Leben tatsächlich zueinander? Es gibt eine sehr verbreitete populäre Ansicht, welche in der Wissenschaft überhaupt eine Gefahr für das Leben und in der Theologie im besonderen eine Gefahr für den einfältigen religiösen Glauben erblickt. „Je gelehrter, desto verkehrter“, sagt das Sprichwort. Ein vielgelesener protestantischer theologischer Schriftsteller, der eine große Gemeinde hinter sich hat, scheut sich nicht, vor der Theologie zu warnen: „Hütet euch vor der Theologie, sie verschüttet die Quellen des religiösen Lebens!“ Besonders in den Kreisen der bewegten Jugend kann man starke Ausdrücke der Abneigung und Ablehnung der Philosophie und, soweit sie religiös bewegt ist, auch der Theologie oder ihrer herkömmlichen Methoden vernehmen. Wenn damit nur zum Ausdruck gebracht werden soll, daß das gegenwärtige Leben den notwendigen Kontakt mit der Wissenschaft oder umgekehrt die Wissenschaft die notwendige Fühlung mit dem Leben vermissen lasse, und daß diese Verbindung wieder angeknüpft werden müsse, oder daß der Mangel dieser Fühlung, soweit er tatsächlich besteht, nicht ohne Mitschuld der Wissenschaft sich herausgebildet habe, so ließe sich darüber fruchtbar diskutieren. Ungesund aber ist die Stimmung gegen die Wissenschaft dann, wenn der Rückkehr zu einer naiv-primitiven Betrachtungs-

weise der Dinge und des Lebens das Wort geredet werden soll, wie sie etwa auf dem Gebiete der Kunst sich im Dadaismus Luft gemacht hat. Auch dann ist die dieser Abneigung zugrunde liegende Anschauung sehr der Korrektur bedürftig, wenn sie die Wissenschaft nur oder hauptsächlich nach ihrem „Lebenswert“ eingeschätzt wissen will und diese, da sie gemeiniglich keinen großen, unmittelbar in die Augen springenden Lebenswert aufweisen kann, als überflüssiger Luxus beiseite geworfen werden soll. Immerhin aber regt die bei den Praktikern weit verbreitete Geringschätzung der Bedeutung wissenschaftlicher Arbeit für das Leben zu einer ernsten Gewissenserforschung darüber an, ob nicht auch der Zusammenhang zwischen der wissenschaftlichen Theologie und dem religiösen Leben im allgemeinen und der seelsorgerlichen Praxis im besonderen allzusehr gelockert sei. Wenn man die griechischen Philosophen und Redner der klassischen Zeit liest, hat man den Eindruck, daß das Volk an den Gedanken seiner Geistesgrößen lebhafteren Anteil genommen habe, als das bei uns der Fall ist, und wenn man die Predigten der Kirchenväter, etwa eines Chrysostomus und Augustinus, mit ihren oft tiefgehenden theologischen Problemerkörterungen auf sich wirken läßt, so fällt ein Vergleich zwischen der geistigen und seelischen Aufgeschlossenheit jener Zeit für theologische Gedankengänge auch beim einfachen Volk zuungunsten unserer Kirchenbesucher trotz deren höherer Allgemeinbildung aus. Natürlich ist diese Erscheinung zu einem großen Teil auf die unterdessen eingetretene größere Differenzierung der Wissenschaft zurückzuführen. Aber doch nur zum Teil; denn auf der anderen Seite wäre ja zu erwarten gewesen, daß das Gesamtniveau des heutigen Kirchenbesuchers sich in dem Maße gehoben hätte, daß auch das Verständnis für theologisch-wissenschaftliche Fragen in dem gleichen Verhältnis gewachsen wäre.

a) Daß eine mehr oder weniger große Entfremdung zwischen theologischer Wissenschaft und religiösem Leben sich herausgebildet hat, ist Tatsache. Es war nicht immer so. In den paulinischen Schriften finden wir kraftvolle theologische Spekulation verbunden mit nüchternem praktisch-pastoralem Blick, und das Johannesevangelium als das Evangelium des wahren Lebens ist eine Fundgrube für große theologische Gedanken. *Augustinus* vermochte noch tiefste geistige Spekulation mit persönlicher Ergriffenheit der Seele in lebenswarme Einheit zu bringen. In ihm haben wir einen Philosophen, der gleichzeitig ein Weiser ist, einen gründlichen Forscher, der zugleich ein einfältiger Gläubiger, einen Grübeler, der zugleich ein Mystiker ist, aber beides jedesmal nicht nacheinander und getrennt voneinander, sondern in lebensvoller Verbindung und Durchdringung, „eine vollkommen einheitliche Persönlichkeit, für die Christ und Gelehrter sein nicht zweierlei Dinge bedeutet“. In dem Prologium des hl. *Anselmus* mit seinen eingestreuten gebetsartigen Ergüssen neben scharfsinnigster theologischer Gedankenentwicklung wird man noch an des hl. Augustinus Bekenntnisse erinnert. Dann aber tritt mit der Hochscholastik eine größere Reserve des Religiösen gegenüber der theologischen Wissenschaft



und des Lebens überhaupt gegenüber der Erkenntnis hervor. Während die dogmatischen Schriften des hl. *Bonaventura* noch augustinischen Geist atmen, ist bei *Thomas* das intellektualistische Element schon deutlicher vom asketischen und mystischen geschieden, und der Anfänger mag sich billig wundern, daß der verstandesklare Schöpfer der beiden großen Summen auch der Verfasser des liebedurchglühten Offiziums der Fronleichnamswache ist. Die Scholastik wird danach immer spitzfindiger und lebensfremder. Daß sie sich schließlich fast ganz in die Klöster zurückzog, kann auch als ein äußeres Zeichen ihrer Weltent-rücktheit gedeutet werden. Die heutige katholische Philosophie und Theologie hat auch im Rahmen der Scholastik wieder einen bedeutenden Schritt dem Leben entgegen getan; aber sie hat das Leben noch nicht in seiner ganzen Fülle gemeistert. Sie ist noch zu sehr „Philosophie für Philosophen“ und „Theologie für Theologen“. Diese Tatsache ist ein Teilsymptom der Laisierung unseres gesamten Lebens, die seit den Zeiten der Renaissance begonnen hat und durch die Aufklärung auf dem geistigen Gebiete zu einer allgemeinen Erscheinung geworden ist, deren letzte Ausstrahlungen wir gerade gegenwärtig in den Kämpfen zwischen Religion und Volkskultur erleben müssen.

Die Auseinanderreißung von Glauben und Leben führt zwangsläufig auch zu einer Reibung zwischen Theologie und Seelsorge. Beim einfachen Volk und bei den Kindern ist dieser Riß nicht so tief wie in dem die heutige Gesellschaft beherrschenden Bürgertum. Auch bei der Frau besteht noch in höherem Grade eine Einheitlichkeit von Religion und Leben als beim Manne, weil die Frau durch ihren Beruf als Lebensspenderin und -pflegerin den Lebensquellen von Natur näher steht als der Mann, und weil sie an der vom Manne geschaffenen und bestimmten Kultur mit ihren Verfallserscheinungen einen weniger starken Anteil hat. Der im engen Zusammenhang mit der Natur lebende und im Erfolg seiner Arbeit sich ganz und gar von dem Herrn der Natur abhängig fühlende Bauersmann ist dem kirchlichen Leben mehr zugetan als der der Natur entfremdete Großstadtmensch und der entwurzelte Industriearbeiter oder der lebensfremde Bürokrat. Eine Folge dieses Sachverhaltes ist, daß die Seelsorge sich mehr den Kindern, dem einfachen Volke und den Frauen zuwendet, und daß insbesondere die Großstadtgeistlichkeit oft nur schwer der Versuchung zur Entmutigung widersteht. Daß der Kontakt zwischen der theologischen Wissenschaft und dem Leben fehlt, wird auch von Laien empfunden und in letzter Zeit von religiös gestimmten Volksführern mit steigender Eindringlichkeit ausgesprochen. Der Riß zwischen beiden tritt gelegentlich einmal besonders deutlich in die Erscheinung, wenn etwa Menschen, die der Jugendbewegung angehören oder nahe stehen, mit solchen der herrschenden Generation diskutieren, oder wenn Menschen, die einem neuen Staats- oder Gesellschaftsideal huldigen, bei gemeinsamen Verhandlungen mit Vertretern der alten Richtungen sich über den ungeheuren Abstand ihrer politischen Ethik von den Parteipraktiken einer bloß auf Macht eingestellten Zeit aussprechen, oder wenn ein religiöser Mensch aus der

Ergriffenheit des Herzens von Mensch zu Mensch in stillen Nikodemusstunden über Gott und Göttliches redet oder fernab und jenseits allen Streites der Schulmeinungen einmal mit verwegenem Griff in die feingesponnenen Netze überlieferter Systeme und Formen fährt, um das Leben aus seiner Verzauberung zu wecken und zu befreien.

An Symptomen der Entfremdung zwischen Theologie und Leben fehlt es nicht. Leider sieht der nur der Wissenschaft lebende, von jeder seelsorgerlichen Tätigkeit sich bewußt fernhaltende Gelehrte die Kluft meist ebensowenig wie der in der Praxis aufgehende und die Berührung mit der wissenschaftlichen Theologie geflissentlich meidende Seelsorger. Ein erstes Symptom der Lebensfremdheit der neuzeitlichen Theologie ist die Ratlosigkeit in Fragen des praktischen Lebens. Nicht nur, daß tatsächlich das gesellschaftliche und besonders das wirtschaftliche Leben seine eigenen Wege abseits von der Heerstraße der theologischen Grundsätze geht — das braucht nicht die Schuld der theologischen Wissenschaft zu sein, sondern kann sein und ist meist ein Ausfluß des unchristlichen Lebensstiles der Zeit, eine Erscheinung übrigens, die uns viel zu denken geben und die Hüter der Religion mehr beunruhigen sollte, als sie es in Wirklichkeit zu tun scheint —. Was hier zu sagen ist, ist dieses, daß die theologische Wissenschaft sich mehr den praktischen Fragen widmen muß, die durch das veränderte Gemeinschaftsleben der Gegenwart aufgeworfen sind, als da sind Ehefragen, Familienfragen, Erziehungsfragen, Frauenfragen, Sittlichkeitsfragen, Lohnfragen, Wirtschaftsfragen, Steuerfragen, Völkerfriedensfragen. Vor allem das wirtschaftliche Leben im großen wie im kleinen entbehrt fast ganz der Direktiven der Theologie. So vollkommen die Formen des rechtlichen und kultischen Lebens in der Kirche formuliert sind, so wenig sind es bislang die auf dem natürlichen und göttlichen Gesetz beruhenden Prinzipien des außerkirchlichen christlichen Gemeinschaftslebens. Bei der Akademikertagung in Dresden machte sich mit einer Unmittelbarkeit und Wucht, die auch den mit den Strömungen in diesen Kreisen einigermaßen Vertrauten in Staunen setzen konnte, das Verlangen nach Führung durch die Kirche und ihre Wissenschaft in den wirtschaftlichen Fragen geltend. Eine Aszetik des christlichen Weltlebens fehlt fast vollends, während die Vollkommenheitslehre für den weltabgewandten Lebensstil seit alters über eine reiche Literatur verfügt.

Daß ferner die größere religiöse Bewegtheit nicht von den wissenschaftlich forschenden Theologen ausgeht, sondern von religiösen Menschen außerhalb der theologischen Zunft, ist auch nicht von ungefähr. Wenn und solange diese letzteren zugleich wissenschaftlich ernste und vertiefte Männer sind, besteht keine Gefahr. Es könnte aber auch der Fall eintreten, daß Persönlichkeiten von religiöser Salbung und Kraft ohne das Rüstzeug der wissenschaftlichen Theologie die Führung gewannen und die religiös bewegten Menschen auf gefährliche Geleise lockten. Hier soll keineswegs die Meinung vertreten



werden, als ob die Vertreter der theologischen Forschung sich zum Mittelpunkt von religiösen Bewegungen machen sollten. Das ist nicht ihres Amtes. Aber es wäre zu erwarten, daß die christliche Welt von den Ergebnissen ihrer Arbeit mehr Notiz nähme, als sie es tut. Man könnte eine große Zahl von Männern aufzählen, welche — außerhalb der katholischen Linie mögen nur *Johannes Müller, Emil Engelhardt, Rudolf Steiner, Hermann Keyserling, Sören Kierkegaard, Houston Stewart Chamberlain* genannt sein — eine große Gefolgschaft hinter sich haben und religiösen Bewegungen dienen, welche abseits vom kirchlichen Leben verlaufen. Die Erscheinung geht parallel mit der anderen, daß auf philosophisch-weltanschaulichem Gebiet nicht so sehr die Universitätsphilosophen als vielmehr außerhalb ihrer stehende Persönlichkeiten die Führung haben. Es wäre ein falscher Standpunkt, diese Bewegungen und Führerpersönlichkeiten vornehm zu ignorieren. Man muß sich mit ihnen auseinandersetzen. Auch auf katholischem Gebiet weiß die Geschichte der letzten Jahre von religiösen Führern zu berichten, welche besonders unter der Jugend einen Anhang gewonnen und schließlich zum allgemeinen Ärgernis auf Abwege gerieten und führten.

Endlich gehört in die Reihe der Symptome für die Entfremdung der Theologie vom Leben die Tatsache, daß die eigentliche theologische Literatur fast nur von den Geistlichen gehalten und gelesen wird. Daß die Geistlichen in erster Linie an dieser Literatur interessiert sind, ist selbstverständlich. Wenn aber Theologie die Wissenschaft vom Glauben ist und jeder Christ den Glauben als einen höchsten Wert schätzen muß, so muß doch auch die Wissenschaft vom Glauben jedem Gläubigen zugänglich sein, dem überhaupt Wissenschaft zugänglich ist. Laientheologen gibt es aber in der Gegenwart fast gar nicht. Wenn man sie aufzählen sollte, würde man in Deutschland in Verlegenheit geraten, auch nur ein paar Namen zu nennen. Theologie und Priestertum sind heute scheinbar korrelierte Begriffe. Seit der Gründung der katholischen Akademikervereine zur Pflege der katholischen Weltanschauung und zumal seit deren Zusammenschluß zu einem großen Verbands ist allerdings eine wesentliche Steigerung des theologischen Interesses der gebildeten Laienwelt wahrzunehmen. Es ist in Laienkreisen geradezu ein Hunger nach kräftiger theologisch-wissenschaftlicher, nicht bloß asketischer Kost wachgeworden. Mehrere junge Verlage bemühen sich, diesem Verlangen entgegenzukommen.

b) Der Zustand der Entfremdung von Theologie und Leben ist vom Übel. Es muß Fühlung wie zwischen Natur und Gnade so auch zwischen theologischer Erkenntnis und religiösem Leben sein. Wie innerhalb der verschiedenen Erkenntnisarten von Religion, Philosophie und positiver Wissenschaft eine Einheit in dem Sinne bestehen muß, daß eine harmonische Ausbildung ihrer aller gegeben wird<sup>12</sup>, so muß auch wiederum die Erkenntnis selbst mit dem Leben in Harmonie bleiben, wenn nicht die Einheit der Gesamtkultur des religiösen Menschen gefährdet werden soll.

---

<sup>12</sup> *Max Scheler, Moralia* 33—40.

Das Christentum ist nämlich Leben und Erkenntnis zugleich. Es liegt nicht im Wesen der theologischen Erkenntnis, daß sie unmittelbar das religiöse Leben stärke, so daß der Größere im Reiche der Glaubenswissenschaft auch der Größere im Reiche Gottes wäre. *Garrigou-Lagrange*<sup>13</sup> stellt den Satz auf und begründet ihn, daß „das Dogma in der Kirche von den ‚maiores‘, die den Auftrag haben, die andern zu unterweisen, mehr ausdrücklich (explicite) gekannt, daß es aber von denen, deren Seele die reinere ist, tiefer durchdrungen wird“. Die wissenschaftliche Erkenntnis des Dogmas ist nicht notwendig für das Individuum, aber sie ist notwendig für die Gattung, d. h. für die Gemeinschaft, welche ist die Kirche<sup>14</sup>. Das Christentum ist nicht bloß Leben, wie die Gefühlstheologie und der Modernismus wollen, aber auch nicht bloß Lehre, wie manche in intellektualistischer Einseitigkeit befangene Vertreter einer noch in den Nachwirkungen der Aufklärung steckenden Theologie voraussetzen scheinen. Theologische Gelehrsamkeit kann bestehen bei einem Tiefstand des religiösen Lebens. Wie die Lebensweisheit verschieden ist von der Weltweisheit, so auch das *donum sapientiae* von der Theologie. Es gereicht aber beiden zum Vorteil, wenn sie in einer Person verbunden sind. Die Theologie kann, wenigstens beim einzelnen, auf Irrwege geraten oder unfruchtbar bleiben, wenn sie nicht auf dem Erdreich der Gnade und des Glaubens steht, und das religiöse Leben kann sich in äußeren Übungen erschöpfen und verkümmern, wenn es nicht in der wissenschaftlichen Theologie eine besonnene Führerin besitzt. Unter dem letzteren Gesichtspunkt bedürfen insbesondere die Frömmigkeitsformen abgeschlossener religiöser Frauengenossenschaften der Leuchte einer gesunden theologischen Beratung.

Der Forderung einer intimeren Verbindung von Theologie und Leben könnte entgegengehalten werden, daß es nun einmal im Wesen der Wissenschaft liege, das Leben von sich abzurücken, und daß daher auch die Theologie, wenn sie Wissenschaft sein wolle, die Wärme des religiösen Lebens dämpfen müsse. Darin liege eben die Tragik aller Wissenschaft, daß sie das Leben „töten“ müsse. Ebenso liege es in der Natur des Lebens, also auch des religiösen, sich um die Wissenschaft nicht zu kümmern. Ja, es fehlt nicht an schärfsten Ausdrücken aus dem Munde religiöser Menschen und praktischer Seelsorger, in denen von einem Überdruß an Theologie oder von einer Rückkehr aus der „theologisch verseuchten“ Gegenwart zu den gesunden Quellen des Urchristentums geredet wird. Daran ist dieses richtig, daß die Wissenschaft, auch die Theologie, als solche keine Ehrfurcht vor irgendeiner Realität im Himmel und auf Erden kennt in dem Sinne, als ob sie um der Ehrfurcht willen darauf verzichten könnte, die Geheimnisse der Gnadenwirkungen Gottes der wissenschaftlichen Vivisektion zu unterwerfen. Die Wissenschaft vom Christentum ist von diesem selbst so verschieden wie Wissen vom Leben überhaupt. Die Religion als Leben mag nichts erklärt oder begründet haben; sie lebt eben und erlebt

<sup>13</sup> *Le sens commun*. 3. éd. 368. Paris 1922,

<sup>14</sup> A. a. O. 370.



sich selbst unmittelbar als eine geheimnisvoll wunderbare persönliche Weise des Verkehrs mit Gott und als Genuß seiner Gnadengüter. Die Wissenschaft aber muß aus diesem persönlich erlebten Wunder etwas Gesetzmäßiges, aus der individuellen Begegnung mit Gott etwas Allgemeingültiges machen und nimmt — so scheint es wenigstens dem religiösen Menschen — der Beziehung zu Gott die Innigkeit und Wärme. Der Religiöse verabscheut das laute Sprechen von den Angelegenheiten, die sich zwischen seiner Seele und ihrem Gott abspielen. Wie schwer ist es beispielsweise, mystisch begabte Seelen über ihre religiösen Erlebnisse zum Reden zu bringen, geschweige denn ihre Aussagen nachzuempfinden und richtig zu deuten! Die Wissenschaft übt eine erkältende Wirkung aus, wenn sie etwa auf Grund ihres Beobachtungsmaterials dartun kann, wie die Frömmigkeit und die Verschiedenartigkeit ihrer Äußerungen mit abhängig sind von sehr zufälligen körperlichen und äußeren Daseinsbedingungen. Innerhalb der protestantischen Theologie mehr als innerhalb der katholischen hat es sich gezeigt, daß die historisch-kritische Betrachtung und Behandlung der Quellen unseres Glaubens, so unvermeidlich sie ist, zumal auf den Laien nicht als Gewinn, sondern als Verlust zu wirken pflegt<sup>15</sup>. Die wissenschaftliche Theologie ist ihrer Natur nach „unpraktisch“.

Aber es darf darum doch der Abstand vom Leben, den die Wissenschaft notwendig halten muß, nicht zu einem Zerreißen der Fäden führen, welche den Forscher und die Forschung mit dem Leben doch noch verbinden. Der Jünger der Wissenschaft muß die Entsagung auf sich nehmen, welche seine Königin ihrem Wesen und Rang nach verlangt, die nämlich darin besteht, daß für die Zeit der wissenschaftlichen Untersuchung der Lebenspuls stockt. Aber das wäre doch eine unerleuchtete Askese, die das Leben unnötig und mutwillig schwächen wollte, die, auf unsern Fall angewendet, über den von der Wissenschaft geforderten Abstand hinaus auch noch die Bande zerreißen wollte, die den wissenschaftlichen Betrachter immerhin mit dem Leben verknüpfen. An Überaskese kann auch die Wissenschaft und der Wissenschaftler schließlich zugrunde gehen. Wenn die Wissenschaft ehrfurchtslos alle Schleier von dem Geheimnis zu reißen sich vermißt, um es ans Licht zu zerren, wird sich dieses zuletzt seinem Zugriff verschließen. Das Gespinnst der theologischen Formen und Formeln, das Gerüst der theologischen Methoden und Hilfsbegriffe kann da eines Tages so dicht werden, daß der theologische Gegenstand, über den sie gebreitet sind, darunter nicht mehr zu sehen ist und zuletzt von Kurzsichtigen geleugnet wird: man starrt auf das Netz der menschlichen Verstandeskategorien und glaubt, das göttliche Geheimnis ganz nahe zu sehen; aber was man sieht, ist die Brille und nicht der Gegenstand, den man durch sie sichtbar lassen werden wollte. Es kann auch Weisheit sein und ist oft die größere Weisheit, erhabene Dinge in ihrer einsamen Größe stehen zu lassen und, mit Goethe zu reden, „das

---

<sup>15</sup> Rudolf Paulus, *Das Christusproblem der Gegenwart*. 172 Anm. Tübingen 1922.

Unerforschliche ruhig zu verehren“. Daß heute neben der theologischen Fachliteratur in viel größerem Umfange als vordem ein hochstehendes theologisch-religiöses Schrifttum emporwächst, das nicht aus der Werkstatt der beruflichen Vertreter der Theologie an den Hochschulen und an den theologischen Bildungsanstalten stammt, ist an sich erfreulich. Wenn aber auch in katholischen Kreisen neben dem Hunger nach Religion ein Überdruß an Theologie empfunden werden sollte — Anzeichen sprechen dafür, daß es so ist —, dann müßten die Theologen sich doch die Frage vorlegen, ob nicht ihre Wissenschaft sich mehr, als es durch deren Begriff gefordert wird, vom Leben entfernt haben könnte. Man darf diese Erscheinung, soweit sie besteht, nicht mit der billigen Behauptung abtun wollen, es handle sich hier nicht um wissenschaftliche, sondern um volkstümliche Literatur. Denn es ist nicht nur Wissenschaft aus zweiter Hand in jenem Schrifttum vertreten — solches ist vielmehr von manchem dicken theologischen Lehrbuch festzustellen — sondern oft eine wissenschaftliche Durchdringung der Probleme, wie man sie in fachwissenschaftlichen Büchern vergebens sucht. Selbst die der Jugendbewegung dienenden und zum Teil von Jugendlichen selbst bedienten Zeitschriften greifen religiöse Probleme oft herzhafter und tiefer an als die dicken Bände der Fachtheologie. Letztere kennt vielfach bei ihrer überstark historischen Einstellung nicht einmal die Fragen und Schwierigkeiten, welche gerade den Menschen von heute drücken. Das ist ja eben der Hauptgrund, weshalb sie weniger, als sie es im übrigen verdient, gelesen wird, und weshalb sich neben ihr eine neue Literatur hat bilden müssen. Der theologische Forscher könnte aus dem Einblick in dieses Schrifttum, Bücher wie Zeitschriften, ungemein vieles lernen, nicht nur für die Kenntnis des Lebens, sondern auch für die Lösung der Lebensprobleme. Es darf nimmer dahin kommen, daß sich ein Schriftgelehrtentum herausbildet, dessen Erzeugnisse den Charakter einer Geheimwissenschaft annehmen, über die die nicht zur Zunft Gehörenden einfach zur Tagesordnung übergehen. Zu den Zeiten der alten Konzilien war es anders in der Christenheit, da noch das Laientum an den Verhandlungen der Väter leidenschaftlichen Anteil nahm. Daß es möglich ist, auch tiefere theologische Probleme in gemeinverständlicher Weise zu erörtern, dafür zeugen die Predigten und Schriften der Kirchenväter.

Auch in theologischen Fachgelehrtenkreisen wird der Mangel religiöser Wärme in der heiligen Wissenschaft neuestens empfunden und offen ausgesprochen. Auch Theologen erheben die Forderung nach „mehr Geschichte, Religionsgeschichte, Literaturgeschichte, mehr Leben und weniger philologischem Kleinkram. Wenn die Studenten so das ewige religiöse Gut von dem zeitlichen und beschränkten scheiden lernen, sich vom wirklichen Leben der Frommen Israels berühren lassen, werden sie auch imstande sein, das Alte Testament für Kirche und Schule recht auszumünzen<sup>16</sup>“. Die Greifswalder evangelisch-

<sup>16</sup> So der Alttestamentler *Johannes Meinhold* in der Theologischen Literaturzeitung 46 (1921) n. 23/24, 289.



theologische Fakultät hat in einer eigenen Schrift<sup>17</sup> bedeutsame und auch für die katholische Theologie beachtenswerte Winke für eine innigere Verbindung der Theologie mit dem Leben gegeben. Sie verlangt darin u. a. neben der biblischen Theologie eine ideengeschichtliche Darstellung der Frömmigkeit und will auf religions-psychologischem Wege in das Seelenleben der großen religiösen Männer des Alten und Neuen Testaments eindringen; die Dogmatik soll sich in Beziehung setzen zu den gegenwärtigen religiösen, und zwar besonders den religiös-praktischen Problemen, die Apologetik soll das Christentum positiv in seiner überragenden Wahrheit und Schönheit aufzeigen; es wird statt der sich allzusehr vordrängenden Philologie eine pneumatische Exegese verlangt; auch wird dem Daseinsrecht der praktischen Theologie auf der Universität das Wort geredet. Solche Forderungen könnten allerdings nicht schlimmer mißverstanden werden als so, daß nun das „Erleben“ an die Stelle der Erkenntnis, die Intuition an die Stelle der Forschung oder des Beweises zu treten habe. Nichts wäre verhängnisvoller für das Leben selbst als eine solche Geringschätzung der Wissenschaft. In manchen jugendlichen Kreisen mag in der Tat die Unkenntnis der Methoden oder die Scheu vor der Entsagung und den Mühen der theologischen Kleinarbeit gelegentlich den Anlaß zur Ablehnung der exakten Wissenschaft abgegeben haben. Man braucht aber die Wissenschaft nicht herabzusetzen, um dem Leben sein Recht werden zu lassen.

Es muß nur verhütet werden, daß die wissenschaftliche Methode der Theologie durch die Orientierung an der religiösen Erfahrung abgelenkt und verunreinigt werde. Theologie ist Wissenschaft, und Wissenschaft darf als solche nichts von Gemütsbewegung in sich dulden in dem Verstande, daß das Gemüt irgendwelchen Einfluß auf die innere Notwendigkeit des Gedankens üben und daß die Erbauung an die Stelle des Beweises treten dürfe. Aber darum braucht der Wissenschaftler seine Emotionalität, seine Liebe zum Gegenstand und selbst die persönliche Ergriffenheit von ihm nicht zu verleugnen. Das Herz des Theologen darf brennen, wenn der Verstand ihm die Herrlichkeiten der göttlichen Gnadenschätze aufschließt. Er braucht nicht zu verbergen, auch vor sich selbst nicht, daß er ein Jünger des Herrn ist. Die Voraussetzungslosigkeit kann nur gefordert werden für die Methode selbst, nicht für den, der sie handhabt. Wer in und von einer Sache lebt, hat ganz naturgemäß ein kongenialeres Organ für diese Sache als der, dem sie fremd ist. Zumal über Religiöses kann der Unreligiöse nur Oberflächliches sagen. Es wäre Unnatur, wenn der Theologe in seinen Spekulationen über den dreieinigen Gott oder die hypostatische Union in Christus oder über die Eucharistie oder bei der Erklärung der Bergpredigt oder des hohenpriesterlichen Gebetes Jesu oder bei der Vergegenwärtigung der paulinischen Freiheit sich stellen wollte oder sollte, als ob ihn alles das persönlich nicht das mindeste angehe. Mehr als

---

<sup>17</sup> Greifswalder Reformgedanken zum theologischen Studium. München 1922.

eines der gangbaren dogmatischen oder exegetischen Handbücher könnte, wenn nicht so viel streitbare Apologetik beigemischt wäre, wohl den Gedanken erwecken, der Verfasser könnte ebenso gut auch ein Nichtchrist, wenigstens ein Nichttheologe sein. Wissenschaftliche Unbefangenheit ist noch nicht gleichbedeutend mit seelischer Teilnahlosigkeit. Nicht die Wissenschaft, aber der Wissenschaftler darf und soll auch durch die Art seiner Darstellung dem Leser oder Hörer etwas von der Seele mitgeben, mit der der Gegenstand überhaupt erst recht erfaßt werden kann. Die Liebe macht hier nicht blind, sondern sehend und hellichtig, indem sie das Organ verleiht oder das vorhandene schärft, mit dem der Gegenstand aufgenommen, und die Disposition schafft, mit dem der aufgenommene verstanden wird.

2. Wie stehen nun Theologie und Seelsorge grundsätzlich zueinander? Tatsächlich scheint innerhalb der deutschen Theologenschaft der Abstand zwischen beiden größer und empfindlicher zu sein als anderswo, wie denn ja überhaupt beim deutschen Volk auch Wissenschaft und Leben mehr auseinanderklaffen als sonstwo. Die Angelsachsen wissen der Religion mit einer Art von Instinktsicherheit ihren Platz im Leben des einzelnen und der Gemeinschaft zu wahren, und auch die Franzosen, welche in der Forschung mehr leisten als jene, haben es doch verstanden, die Ergebnisse der Theologie dem Volke zugänglich zu machen, wie beispielsweise auf dem Gebiete der Hagiographie die Sammlung der mit historischer und psychologischer Kritik verfaßten Heiligenleben „Les Saints“<sup>18</sup> mit ihrer großen Zahl von Bänden und der unerhörten Zahl von Auflagen beweist, denen gegenüber unsere wiederholten Versuche zur Schaffung einer wissenschaftlich fundierten und gemeinverständlich verfaßten Heiligengeschichtschreibung bisher im ganzen fehlgeschlagen sind.

a) Vom akademisch-theologischen Unterricht soll hier nur kurz gehandelt werden. Er hat sicherlich nicht die Aufgabe, dem Theologiebeflissenen den Stoff präpariert darzubieten, den er später den Gläubigen in Predigt, Katechese oder Vereinsvorträgen weiterzugeben hätte. Das hieße nicht dem Leben dienen, sondern den Lebensgeist austreiben. Die Vorlesung soll die Ergebnisse der theologischen Forschung mit wahrhaft wissenschaftlicher Gewissenhaftigkeit und in strengem Verantwortungsgefühl für jede einzelne Position gegenüber der Kirchenlehre und der Wahrheit darbieten. Das Seminar soll den Schüler auch selbst in die Methode der Forschung einführen und ihn anleiten, zu den Problemen selbständig Stellung zu nehmen. Beide dürfen nicht in die Niederungen des kasuistischen Handwerks — eine Kasuistik, die der Illustrierung der Prinzipien dient, hat ihr gutes Recht — hinabsteigen. Was im Geiste des Schülers lebendig geworden ist, wird auch in lebendiger, d. i. neugeformter Gestalt weitergetragen und in die Kanäle der praktischen Seelsorge übergeleitet werden. So dient der wissenschaftliche Unterricht umsomehr dem Leben, je wissenschaft-

---

<sup>18</sup> Paris, Librairie Victor Lecoffre.



licher er ist. Es ist bekannt, daß es Seelsorger gibt, die sich nur als Praktiker fühlen und sich stets nur auf ihre Erfahrung berufen und der Berührung mit der theologischen Problematik ängstlich ausweichen. Es gibt aber auch Wissenschaftler, die sich um die Nöte der Seelsorger nicht kümmern und ihren Spezialitäten nachgehen, als gebe es nichts Wichtigeres auf der Welt. Die Zahl derer, welche, mögen sie in der Praxis oder in der Wissenschaft stehen, in gleichem Maße von den Problemen der einen wie der anderen geplagt werden, ist gegenwärtig nicht groß. Die Einsicht, daß wir nicht für die Schule, sondern für das Leben lernen, und auf der anderen Seite die, daß das Leben sich an Grundsätzen und Methoden orientieren muß, sollte weiter verbreitet sein, auch unter Theologen und Seelsorgern. Damit soll keine Mißbilligung gegen diejenigen Vertreter der Wissenschaft ausgesprochen sein, welche, um dem Fortschritt der Erkenntnis zu dienen, der Praxis und dem Leben entsagen und sich ausschließlich der Erforschung ihrer kleinen Parzelle hingeben. Sie dienen damit dem Leben auf dem Umwege über die Wissenschaft, welche als Ganzes genommen einen Kultur- und Lebenswert bedeutet.

b) Hier soll nur gesagt werden, was die wissenschaftliche Theologie tun kann, um einen engeren Kontakt mit dem Leben zu gewinnen. Was der Praktiker tun kann oder muß, um in Predigt, Katechese und literarischer Wirksamkeit die Glaubenslehre mit dem Leben in Berührung zu bringen, ist eine Frage, deren Beantwortung am besten in der Hand eines Praktikers aufgehoben wäre. Aber es ist klar, daß schon die Anerkennung der für die theologische Wissenschaft geltenden Grundsätze von selbst auch ihren Einfluß auf die Form der Vermittlung des religiösen Lehrgutes an das Volk üben würde. Folgende Gedanken scheinen mir beachtenswert zu sein.

1. Auf dem Gebiet der strengen Wissenschaft muß das religiöse Leben in seiner Eigenart und in seinem Eigenwert überhaupt mehr anerkannt werden. Die Philosophie darf nicht den Anspruch erheben, das Religiöse als reine Vernunft- und Willensangelegenheit erzwingen zu können. Dieser Anspruch ist über ein Jahrhundert lang unter dem Einfluß eines aufklärerischen religiösen Intellektualismus, wenn auch nicht immer ausdrücklich, so doch stillschweigend erhoben worden. Religion als *ordo hominis ad Deum*, wie der hl. Thomas magistral definiert, ist wohl zu unterscheiden von der sittlichen Tugend der Religion oder der Gottesverehrung, welche den Unterarten der Kardinaltugend der Gerechtigkeit zuzuzählen ist. Die Religion ist eine unableitbare psychologische, besser noch anthropologische Tatsache und hat ein eigenständiges Dasein, das sich nicht erst von philosophischen Voraussetzungen herleitet. Die Religion ist nicht auf Gedeih und Verderb mit der Philosophie als ihrem Unterbau verbunden. So autonom wie die Philosophie ist die Religion auch. Die Religion kann ebenso philosophiekritisch wie die Philosophie religionskritisch werden, denn der Widerspruch einer Philosophie mit der Religion wäre ebenso ein Kriterium für die Falschheit der Philosophie

wie der Widerspruch einer Religion mit der Philosophie ein Kriterium für die Falschheit der Religion. Anstatt aber die Religion, das Christentum, die katholische Kirche als eine lebendige Gegebenheit hinzunehmen und aufzuzeigen, die ihren Wahrheitsanspruch schon durch ihr Dasein begründet, wie auch die Außenwelt uns als eine Gegebenheit entgegentritt, die einfach zu konstatieren ist, wollte eine allzu anspruchsvoll rationalistische Apologetik allein auf dem Wege der Beweisführung zu jenen Lebensgütern hinführen. Daß die Philosophie Gottes Dasein und die Glaubwürdigkeit der Offenbarung voll beweisen kann, soll nicht bezweifelt werden. Aber es ist eben doch zunächst nur der metaphysische Weltgrund oder die metaphysische Weltursache, der Seinsgott, dessen Dasein dem Fragen des Verstandes ein Ziel setzt, aber es ist noch nicht der Gott unseres Heiles, der durch solchen Beweis uns nahegebracht würde. Wenn die theologische Begründungswissenschaft zu sehr die Erkenntnis- und Willensseite der Religion und der Offenbarung betont, dann ist zu befürchten, daß sie zu sehr als Bildungsgegenstand und nicht ebenso und hauptsächlich, was sie doch sind, als Lebensrealitäten erfaßt werden. Es ist auch eine theologische Aufgabe, das innere Wesen der Religion und der Kirche als einer Lebensbewegung von Gott her, so unvollkommen das auch nur mit den analogischen Mitteln des Denkens geschehen kann, aufzuzeigen, um dadurch einen lebendigen Menschen für den Anschluß an dieses Leben zu gewinnen oder den, der ihn schon besitzt, sich seines Glaubens froh werden zu lassen. So kann die Philosophie der Glaubensgnade, welche den Ausschlag gibt, wohl den Weg bereiten, ohne aber den freien Akt der Glaubenszustimmung erzwingen zu wollen. Die Apologetik würde, wie es auch mit dem grundsätzlichen Verhältnis von Religion und Metaphysik bestellt sein mag, in den Schulen jeglicher Gattung für die religiöse Wahrheit mehr Eroberungen machen, wenn sie, nicht statt, sondern neben den Beweisen und in erster Linie sich darauf verlegte, den Gehalt, die innere Realität und Schönheit des lebendigen Gottes, des lebendigen Christus, der lebendigen Kirche zu zeigen. Gegenüber dem so gezeigten Bilde muß der ganze Mensch, nicht nur sein Verstand, Stellung nehmen, und er wird, wenn seine Seele gesund ist, von diesem Licht angezogen und in gläubigem Thomasbekenntnis sich ihm zuwenden, weil er innerlich muß, während der rein verständnismäßige Beweisweg über so viele (ja wesensmäßig über unbegrenzt viele) Vorfragen geht, daß das Beweisziel immer weiter hinausgerückt werden muß und das freudige Bekenntnis immer wieder aufgehoben und durch hinzukommende Einwände in Frage gestellt werden kann. Unbeschadet also der Möglichkeit eines evidenten Gewißheitsbeweises für die Wahrheiten der natürlichen religiösen Ordnung und eines evidenten Glaubwürdigkeitsbeweises für die Tatsache der Offenbarung, geht es aus praktischen Lebensnotwendigkeiten nicht an, die Zustimmung zu dem Urteil über Gottes Dasein und die Geschichtlichkeit der Offenbarung vom Beweis (auch nur als Bedingung) abhängig zu machen, von einem Beweis, der wesensmäßig nie an ein Ende kommen kann. Was haben



wir nicht alles im Religionsunterricht, auf der Sekunda schon, philosophisch bewiesen und widerlegt! Man kam sich nicht wenig heldenhaft und aufgeklärt vor, alle Einwände so glatt parieren und die größten Denker auf der Gegenseite mit wenigen Streichen niederstrecken zu können, bis der Vorwitz eines weniger glaubensstarken Kritikers mit einem unerwarteten Angriff die ganze Sicherheit des sieghaften Apologeten zu Fall brachte. Gestern wurde der Materialismus widerlegt, heute wird der Pantheismus zur Strecke gebracht, und morgen kommt der Skeptizismus dran. Kant und Harnack werden mit wenigen Schwerthieben erledigt. Aber nachher zeigte es sich, daß sie nur scheintot waren, und sie stellten sich von neuem zum Kampfe auf der unblutigen Walstatt. Wenn der Glaube auf dem Fundament solchen Beweises und Widerlegens beruhen müßte, könnte man ihm nur eine kurze und stets neugefährdete Lebensfrist prophezeien, wie er denn auch häufig genug auf der Universität „revidiert“ wird. Könnte man durch das positive Zeigen der Wahrheit, der Persönlichkeit Jesu, des Lebens der Kirche, in der von Natur christlichen Seele nicht tiefere Lebensbewegungen in Fluß bringen und zugleich hier schon eine freudige Einheit von Religion und Leben erzeugen, die gegenüber einer späteren Verstandeskritik sich mit der Zähigkeit alles naturhaft Lebendigen behaupten würde? Man sollte doch wenigstens an den mittleren Schulen und im Volksunterricht sich nicht auf die einseitige Beweis- und Verteidigungsapologetik versteifen, noch weniger aber auf die Widerlegungs- und Angriffsapologetik; denn „die Widerlegung des Irrtums ist weniger als der Erweis der Wahrheit“, sagt schon der altchristliche Philosoph *Athanagoras*<sup>19</sup>. Dieses Aufweisen der religiösen Wahrheit zum Unterschied vom Beweisen ihrer Notwendigkeit oder Tatsächlichkeit ist eine Aufgabe, welcher der Charakter der Wissenschaftlichkeit nicht abgesprochen werden kann. Der phänomenologische Aufweis der Sache — er hat an sich mit der unter dem Namen Phänomenologie bekannten philosophischen Schule noch nichts zu tun — kann einen mindestens ebenso sicheren Zugang zur Wahrheit eröffnen als der apriorische Beweis ihrer Existenz aus inneren gedanklichen Notwendigkeiten. Wenn bei jenem Verfahren die Klippe der Oberflächlichkeit besteht, so droht bei diesem nicht nur die Möglichkeit des Fehlschlusses und des unendlichen Weges, sondern überdies die Gefahr der Voreiligkeit, welche in einem Gedankenzuge, dessen Endergebnis schon von vornherein vom Glauben aus feststeht, gern über Schwächen und Untiefen der Beweisinstanzen hinwegsieht.

2. Der wissenschaftliche Theologe soll die Ehrfurcht und die warmherzige Teilnahme für den Gegenstand nicht verleugnen. Die Theologie ist freilich Wissenschaft und als solche verstandesmäßig nüchtern; aber sie ist eben doch auch Wissenschaft von Gott, unserem Vater, und den Angelegenheiten des Heiles und empfängt von der Beziehung ihres Gegenstandes zum persönlichen Leben des Theologen Wärme und Innigkeit. Es braucht nicht so zu sein,

---

<sup>19</sup> Über die Auferstehung der Toten. cap. 11.

daß der Theologe die Heilige Schrift nur mit dem Auge des gelehrten Philologen oder historischen Kritikers liest, ohne von dem religiösen Hauch des heiligen Buches berührt zu werden, oder daß er in den Geheimnissen des Glaubens nur ein Objekt seines spekulativen Scharfsinns erblickt, an dem er seine Methoden erproben kann. Anderseits soll er als Wissenschaftler auch nicht an der Oberfläche bleiben und seine Erbauung suchen, ohne der schweren Probleme sich bewußt zu werden, die dem kritischen Forscher aus der Betrachtung des Textes und aus der biblischen Theologie erwachsen. Er soll zunächst das eine tun, soll aber auch das andere nicht lassen. Der Wissenschaftler soll dem Gläubigen, und der Gläubige soll dem Wissenschaftler frei dienen. Der Gläubige soll dem Forscher das Auge wach halten für den religiösen Gehalt des heiligen Buches, das an die höchsten Interessen der Menschenseele rührt, und der Forscher soll dem frommen Leser das Verständnis erschließen für so manche Wortbedeutungen und Zusammenhänge geschichtlicher Art, ohne welche der Reichtum der heiligen Lehre nur oberflächlich gesehen würde. Der gläubige Gelehrte und der gelehrte Gläubige ergreifen das Wort Gottes vollkommener als der gläubige Ungelehrte und der gelehrte Ungläubige. So kann beispielsweise nur der, dem selbst das religiöse Erlebnis der Freiheit der Kinder Gottes aufgegangen ist, den vollen Sinn der paulinischen Weisheit verstehen. Ein theologisches Werk sollte ungewollt in dem Leser eine ehrfürchtige Andachtsstimmung erwecken gegenüber der geheimnisvollen Gotteswelt, die sich in menschlichen Worten und Symbolen enthüllt. Lehrreich ist in dieser Beziehung, was *Adolf Deißmann*<sup>20</sup> selbst von dem künftigen neutestamentlichen Wörterbuch verlangt, daß es nämlich den künstlich kompliziert und unlebendig gemachten Begriffsschatz des volkstümlichen Urchristentums wieder vereinfache und wieder erwärme, daß die Schlichtheit, Innigkeit und Wucht der evangelischen und apostolischen Bekenntnisworte wieder neu zur Geltung komme; er erhofft von ihm sogar, daß es auch ins Leben hineinwirke, „daß es in einem einsamen Pfarrhause des Westerwaldes oder auch in der Mietsstube des Großstadtpredigers am Samstag-Morgen die Sonntagsgedanken des heiligen Textes für die Gemeinde erschließen hilft, die Schätze der heiligen Vorzeit als lebendige Kräfte für unseren Äon vergegenwärtigend“. Hier hat vor allem auch die dogmatische Theologie eine neue, im Grunde alte Aufgabe, wenn sie in dem Ringen der theologischen Vernunft mit dem Geheimnis immer wieder den analogischen Charakter alles menschlichen Wissens um Gott und seine Gnadengaben betont und den Schüler mit heiliger Ehrfurcht vor diesen Geheimnissen erfüllt. In jeder Dogmatik wird zwar dieser analogische Charakter unserer Glaubenserkenntnis festgestellt oder vorausgesetzt; aber im Verlauf der wissenschaftlichen Deduktionen wird dieses oft wieder vergessen und der Eindruck erweckt,

---

<sup>20</sup> Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt. 4. Aufl. 348. Tübingen 1923.



als handele es sich hier um eindeutige Begriffe und um ein beredtes Sprechen, wo nur ein ehrfürchtiges Stammeln am Platze ist. Die Nüchternheit, mit der oft über die heiligsten Angelegenheiten der Seele und der Menschheit gesprochen und geschrieben wird, muß einer ehrfürchtigen Zurückhaltung weichen, ohne darum in sentimentalen Gefühlskult zu verfallen und ohne die Richtlinien strenger Wissenschaftlichkeit zu durchkreuzen. Die wissenschaftliche Theologie braucht darum nicht zum Tummelplatz genialischer Einfälle oder mystischer Berauschung oder halsbrecherischer Spekulationen zu werden. Auch die pneumatische Exegese — so nennt Girgensohn<sup>21</sup> die von der religiösen Einfühlung in Unterschiede von der psychischen, d. h. psychologisch-philologischen des Historikers und von der praktisch-erbaulichen des Homiletikers, Seelsorgers und Religionspädagogen — kann allgemeingültige Wissenschaft bleiben, ohne „zu einer zuchtlosen Glossolalie oder frommem begeistertem, angeblich praktisch-erbaulichem Geschwätz“ zu werden oder „die göttliche Wahrheit durch irgendein Phantasieprodukt zu ersetzen<sup>22</sup>“. Es kann sich wohl theologische Gelehrsamkeit mit religiöser Blindheit verbinden. Joh. 3, 10 ff. wird uns ein sattelfester Theologe dieses Schlages gezeigt, dem Jesus den Vorwurf nicht erspart, daß er sein und seiner Jünger Zeugnis nicht annehme, weil er rede über Dinge, die er nicht verstehe, und zeuge über Dinge, die er nicht gesehen habe, d. i. über heilige Dinge in rein menschlich vorwitziger Weise aburteile.

3. Endlich soll lebendige theologische Wissenschaft auch in einer lebendigen Sprache gelehrt werden. Lebendig soll ihre Sprache nicht nur und nicht einmal in erster Linie in dem Sinne des Sprachidioms sein. Die lateinische Sprache hatte für die Theologie lange Zeit ein geheiligtetes Recht, die alleinige Vermittlerin der theologischen Erkenntnis zu sein, so lange nämlich, als diese Sprache wirklich Gemeingut der christlichen Welt, der Gebildeten und in etwa auch des Volkes war. Sie hat dieses Recht auch heute noch dort, wo es sich um einen festen Bestand von gesicherten Erkenntnissen und nicht wesentlicher Vervollkommenung mehr fähigen Formulierungen oder wo es sich um ein Auditorium handelt, von dem man die Beherrschung dieser Sprache voraussetzen darf, wie beispielsweise das Französische lange Zeit die Sprache der Diplomaten war. Die toten Sprachen, und unter ihnen besonders die lateinische, haben aber auch in sich selbst Vorzüge, welche sie zum Ausdruck des Ewigen und des Geheimnisses — das Alleluja in der Liturgie ist als peregrinum verbum der kongeniale Ausdruck für ein peregrinum gaudium — mehr befähigt als die bewegliche Sprache des Alltags. Zur Übermittlung der Forschungsergebnisse aber eignet sich eine tote Sprache nur unter besonderen Bedingungen, wie etwa vor einem international zusammengesetzten Auditorium. Die romanischen Völker können sich ihrer mit viel weniger Vorbehalten bedienen als die übrigen wegen der zahlreicheren und innigeren Zusammenhänge, in denen sie und ihre Kultur

---

<sup>21</sup> Greifswalder Reformgedanken zum theologischen Studium 89. München 1922.

<sup>22</sup> A. a. O. 90 ff.

noch mit der Sprache stehen, die von ihren Vorfahren gesprochen wurde, und die in der eigenen noch fortlebt. Ebenso wichtig aber ist für die Sprache der Theologie die Forderung der Lebendigkeit des Sprachstils. Er muß, soweit der Gegenstand das nur zuläßt, sich den Gesetzen der Einfachheit, Anschaulichkeit und des Wohllautes fügen. Daß manche Wissenschaften solches wesensmäßig nur in beschränktem Maße zulassen, wie z. B. die Medizin oder die Physik oder die Psychologie, ist kein Anlaß für die Theologie, von der Forderung der Gemeinverständlichkeit ohne Not abzugehen. Es darf auf theologischem Gebiete keine „Geheimlehre“ der Gebildeten oder des Klerus sich herausentwickeln. Das Verlangen nach einer Dogmatik für gebildete Laien, welche auch dem mit dem ganzen Apparat der Fachterminologie nicht Vertrauten die theologischen Probleme näher bringen kann, darf nicht abgewiesen werden, so schwer erfüllbar diese Aufgabe angesichts der lateinischen Fachterminologie zur Zeit noch ist. Auch unsere Zeitschrift wird es sich angelegen sein lassen müssen, nicht nur der Theologie und der Seelsorge je für sich zu dienen, sondern mehr noch den lebendigen Zusammenhang zwischen beiden Bezirken wiederherzustellen und zu fördern und in wahrhaft wissenschaftlicher und doch zugleich gemeinverständlicher Methode und Sprache für beide fruchtbringende Anregung zu geben. Das Verlangen nach einer Dogmatik für gebildete Laien, welche auch dem mit dem ganzen Apparat der Fachterminologie nicht Vertrauten die theologischen Probleme näher bringen kann, darf nicht abgewiesen werden.

\*       \*       \*

Der Seelsorger selbst aber möge die Berührung mit der Wissenschaft wie mit dem Leben liebevoll bewahren. Es muß eine größere Zahl von Seelsorgsgeistlichen geben, welche, wenn auch nicht unmittelbar mit der theologischen Forschung selbst, so doch mit deren Ergebnissen, sei es auch nur auf einem Teilgebiete — bei der Spezialisierung der Wissenschaft ist es ja auch kaum anders möglich — sich vertraut halten. Daß die heutige Belastung des Klerus, besonders des großstädtischen, mit seelsorgerlichen, karitativen und sozialen Aufgaben eine solche Fühlungnahme erschwert, soll nicht verkannt sein. Man kann aber wohl die Erfahrung machen, daß der beruflich am meisten beschäftigte Geistliche am meisten Zeit für wissenschaftliche Vertiefung aufbringt. Ein nicht geringer Prozentsatz unserer Doktoranden waren Großstadtkapläne. Es muß übrigens angestrebt werden, durch den Ausbau des Laienapostolates einen Teil der karitativen und sozialen Arbeit in die Hand von Laien übergehen zu lassen, damit der Geistliche mehr Zeit für die unmittelbar pastorale Wirksamkeit und für seine persönliche asketische und theologische Weiterbildung gewinne. Es darf nicht dahin kommen, daß Theologie und Seelsorge einander fremd werden; sie sind es schon in weitem Maße geworden. Die Religionslehrer an höheren Schulen in Großstädten sind schon ohnehin durch ihre unterrichtliche und seelsorgerliche Aufgabe an den von Problemen gejagten



Jugendlichen genötigt, sich in den philosophischen und theologischen Zeitfragen auf dem laufenden zu halten. Solche Lehrer und Seelsorger müßten die Brücke schlagen helfen zwischen wissenschaftlicher Theologie und pastoraler Praxis. Solcher Vermittler sind zu wenige da. Der Universitätslehrer ist, weil er neben dem theologischen Fachunterricht zunächst der Forschung zu dienen hat, nicht an erster Stelle berufen, sich um diese Synthese zu bemühen. Wenn er es tut, dann kann es nur gelegentlich geschehen und nur dann, wenn und darum, weil diesen Lebensnotwendigkeiten von Berufeneren nicht Genüge geschieht. — Andererseits soll aber der Klerus auch ein offenes Auge für das Volksleben sich bewahren. Wie kann einer die Menschen religiös für das Leben ausrüsten helfen, wenn er von den Lebenskämpfen und Lebensnöten seines Volkes nichts weiß! Wissen kann er solches aber nur durch den liebevollen Verkehr mit dem Volk. Soll er „*forma gregis ex animo*“ werden, dann muß die Form dem Stoff zugeordnet, kongenial sein. Der Geistliche, welcher von seinem Amtszimmer oder der Sakristei oder der Studierstube aus die Welt für das Reich Gottes erobern zu können meint, wird bald erfahren, daß er den Menschen und die Menschen ihm entfremdet werden. Die katholische Priesterschaft hat den Vorzug, aus allen Schichten der Bevölkerung, am meisten aber aus den gesunden mittleren Schichten zu stammen. Die Weihe hebt ihn zwar der Würde nach aus dem übrigen Volk heraus, aber nur, um ihn erneut zu seinem Dienst mitten in es hineinzustellen. Denn das ist der Unterschied der Größeren im Reiche Gottes gegenüber denen in weltlichen Kreisen, daß der Größere wie der Kleinere und der Herr wie der Diener werde, wie ja auch der Menschensohn gekommen ist, nicht sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen.

# Engelbert der Heilige und die Bettelorden.

Von Privatdozent Dr. Joseph Greven, Bonn.

Bald werden siebenhundert Jahre vergangen sein, seitdem eine der glänzendsten Gestalten der rheinischen Landesgeschichte aus dem Leben schied: Engelbert der Heilige († 7. November 1225)<sup>1</sup>. Im frommen Gedächtnis seines Kölner Erzbistums lebt er fort als Märtyrer; hat doch sein zeitgenössischer Lebensbeschreiber, der Zisterzienser Cäsarius von Heisterbach († um 1240), das dem Erzbischof bereitete Todesschicksal als Martyrium verstanden und die Kühnheit gehabt, seinen Helden dem berühmteren englischen Märtyrer der Kirchenfreiheit, dem Erzbischof Thomas Becket von Canterbury († 1170), an die Seite zu stellen<sup>2</sup>. Trotzdem ist Engelbert niemals in kanonischer Weise unter die Heiligen der Kirche aufgenommen worden. Erst im Zeitalter der katholischen Reform, als es galt, die großen Männer einer kirchentreuen Vorzeit dem gläubigen Volke vorzuhalten, ist es unter Erzbischof Ferdinand von Bayern (1612—1650) zur kirchlichen Verehrung Engelberts im Kölner Erzbistum gekommen: im Jahre 1618 fand sein von Johannes Gelenius verfaßtes Offizium auf oberhirtliche Anordnung Aufnahme in das kölnische Brevier<sup>3</sup>. Daß die hierbei eingeführte Oration sich im Wortlaut fast mit derjenigen deckt, die am Feste des hl. Thomas Becket (29. Dezember) gebetet wird, ist kein Zufall: hier klingt noch immer der Ton nach, den der Heisterbacher Novizenmeister mit der Gegenüberstellung von Engelbert und Thomas zuerst angestimmt hat.

Wir sehen aber heute den vor siebenhundert Jahren Ermordeten nicht mehr so, wie der rheinische Erzähler ihn dargestellt hat; auch das Bild, das Aegidius Gelenius in seinem Buche „*Vindex libertatis*“<sup>3</sup> von ihm zeichnete, kann uns nicht genügen. Engelbert I., der fünfte und letzte Kölner Erzbischof aus dem Geschlechte der Grafen von Berg, gehört nach Herkunft, Lebensführung und Tätigkeit ganz in die Reihe jener Männer, wie sie nur das deutsche Mittelalter mit seiner innigen Verbindung von Geistlichem und Weltlichem aufweist:

---

<sup>1</sup> *Jul. Ficker*, Engelbert der Heilige, Erzbischof von Köln und Reichsverweser (Köln 1853); *Rich. Knipping*, Die Regesten der Erzbischöfe von Köln im Mittelalter III, 1: Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde XXI (Bonn 1909), 26—88; *Wilh. Levison* in der Geschichte des Rheinlandes von der ältesten Zeit bis zur Gegenwart, hrsg. von der Ges. für rhein. Geschichtskunde I (Essen 1922), 156—160.

<sup>2</sup> Nach den älteren Ausgaben der *Vita sancti Engelberti* von *Laurentius Surius* (1575), *Aegidius Gelenius* (1633) und *Joh. Friedr. Böhmer* (1845) kommt jetzt nur noch in Betracht die Ausgabe in den *Acta Sanctorum* der Bollandisten, dritter Band des Monats November (Brüssel 1910), 623—684, besorgt von *Alb. Poncelet, S. J.*; zur Textgeschichte vgl. *E. Ranke*, Zur Kritik der Biographie des hl. Engelbert: Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde IV (1879), 202—206; *J. Greven*, Die Entstehung der *Vita Engelberti* des Cäsarius von Heisterbach: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein CII (1918), 1—39.

<sup>3</sup> *Aegidius Gelenius*, *Vindex libertatis ecclesiasticae et martyr s. Engelbertus archiepiscopus Coloniensis princeps elector etc.* (Köln 1633) 171, 172.



unberührt von der aszetischen Stimmung seiner Zeit, zeigt er sich als tatkräftigen, in der Wahrung seiner Herrschaftsrechte rücksichtslos zugreifenden Fürsten, dessen politische Ziele nicht etwa auf Sicherung der päpstlichen Weltstellung, sondern ganz auf Stärkung des Reiches und seiner eigenen Landesherrschaft gehen. Daß Engelberts persönliches Leben tiefe Schatten aufweist und keineswegs ein Heiligenleben im üblichen Sinn des Wortes darstellt, war längst bekannt, und die jüngste Ausgabe seiner Lebensgeschichte in ihrer ursprünglichen Gestalt hat die dunklen Töne darin sogar vertieft<sup>4</sup>.

Nach neuesten Untersuchungen scheint nun aber auch der schaurige Lebensausgang des Mannes seine herzbezwingende Tragik verlieren zu sollen. Eine Arbeit von Wolfgang Kleist<sup>5</sup> untersucht, eine bereits von Justus Möser und Wilhelm Ribbeck ausgesprochene Vermutung aufnehmend, eindringend und methodisch sicher die Bluttat vom 7. November 1225 und kommt dabei zu einem Ergebnis, dem man die Zustimmung nicht versagen wird. Hiernach sollte der Erzbischof bei dem Anschläge, den der Sohn seines Veters, Graf Friedrich von Altena und Isenburg, am Gevelsberge bei Schwelm gegen ihn richtete, nicht getötet, sondern nur gefangen genommen werden; erst unvorhergesehene Umstände hätten bei dem Versuche hierzu seinen Tod herbeigeführt. Auch lag der Grund für die geplante Gefangennahme nicht in dem kirchlichen Streit des Erzbischofs mit Friedrich als dem Vogt des Stiftes Essen, sondern in einer Auflehnung fürstlicher Personen gegen Engelbert als weltlichen Herrscher, als Herzog von Niederlothringen und Westfalen. Es war also schlimmstenfalls ein Totschlag, aber kein Mord und ganz gewiß kein Martyrium: der Erzbischof fiel einem politischen Handel zum Opfer, als seine Gegner in einer damals oft geübten Weise durch die Gefangennahme seiner Person habhaft werden wollten.

Kleist gewinnt diese geschichtliche Ausdeutung der Tat durch sorgfältige Ausschöpfung der Quellen, zunächst der Hauptquelle, der „Vita sancti Engelberti“ des Cäsarius von Heisterbach, und kommt damit zu folgendem Ablauf des blutigen Geschehnisses: Bei den in Soest gepflogenen, aber ergebnislos verlaufenen Verhandlungen zwischen Engelbert und Friedrich war nichts vorgekommen, was bei diesem irgendwelche mörderische Absichten verraten hätte. Friedrich hatte den Anschlag in einer Weise vorbereitet, daß man eher an den Plan einer Gefangennahme als einer Ermordung des Erzbischofs denken muß; er hatte fünfundzwanzig bewaffnete Mannen aufgeboten und als Ort des Anschlages einen Hohlweg am Gevelsberge gewählt, wo der Erzbischof völlig umzingelt werden konnte. Als dieser herangekommen war, wurde zuerst sein Pferd herumgerissen, dann, als er sich zur Flucht wandte, er selbst herabgezerrt und bei dem Versuch, ins Gestrüpp zu entweichen, von Heribert von Rinkerode am Mantel festgehalten.

---

<sup>4</sup> Die einzelnen Nachweise bei Greven, 20—24.

<sup>5</sup> Wolfgang Kleist, Der Tod des Erzbischofs Engelbert von Köln. Eine kritische Studie (Münster 1918).

Was dann folgte, erklärt sich am besten so: die Häscher haben in dem Eifer, Engelbert ganz sicher dingfest zu machen (wozu sie auch von Friedrich angespornt wurden), sich hinreißen lassen, den Verfolgten tödlich zu verwunden; Friedrich hat sogar einen seiner Leute, der dem Erzbischof das Haupt abschlagen wollte, bei den Haaren zurückgerissen. Bemerkenswert ist nun, daß die Auffassung, es sei nur Engelberts Gefangennahme beabsichtigt gewesen, auch quellenmäßig zu belegen ist. In einem Anhang zu der Fortsetzung des dritten Katalogs der Kölner Erzbischöfe ist der Satz der Kölner Königschronik<sup>6</sup>: „comes non ferens frenum suae tyrannidis, mortem archiepiscopi machinatur“ umgeändert worden in: „*captivare* ipsum archiepiscopum machinatur“<sup>7</sup>. Ebenso berichtet die Chronik der Grafen von der Mark, deren Verfasser, Levoid von Northof, zu dem mit Friedrich von Isenburg verwandten Hause von der Mark freundschaftliche Beziehungen unterhielt; trotz der späten Entstehung dieser Chronik könnte also hier eine beachtenswerte Überlieferung vorliegen<sup>8</sup>. Auffallend ist sodann, daß die gegen Friedrich eingeleiteten gerichtlichen Untersuchungen von unablässigen Widerständen begleitet waren. Bei den Verhandlungen des Hofgerichtes zu Nürnberg (Anfang Dezember 1225) unter dem Vorsitz des jungen Königs Heinrich (VII.) bestand ein Schöffe, Friedrich von Truhendingen, darauf, daß der Beklagte persönlich geladen und nur in seiner Gegenwart die Acht über ihn ausgesprochen werde. Es kam zu einem heftigen Streit, ja zu einem solchen Tumulte und Gedränge, daß etwa fünfzig Ritter und Knechte erdrückt wurden. Das läßt auf wilderregte Auseinandersetzungen schließen, die sich um mehr als um formale Rechtsfragen gedreht haben müssen; es ging um Schuld oder Unschuld des Angeklagten. Auch bei den kirchlichen Gerichtsverhandlungen auf einer zwei Monate später in Lüttich abgehaltenen Synode wurde lebhaft um die Schuldfrage gestritten. Die Verhandlung wider den der Mitschuld angeklagten Bischof Dietrich III. von Münster (1219–1226), den Bruder des Grafen Friedrich, führte wiederum zu einem allgemeinen Tumult, so daß die Sitzung vertagt werden mußte. Friedrich selbst hat wahrscheinlich beim Papste Honorius III., den er persönlich aufsuchte, Absolution erlangt; in Deutschland dagegen, wo die Reichsacht über ihm schwebte, wurde er gefangen genommen und am 13. November 1226 durch das Rad hingerichtet.

Friedrich von Isenburg wird durch die Untersuchung Kleists auch insofern entlastet, als er nun noch mehr wie früher als das beklagenswerte Werkzeug eines Mächtigeren, aber auch Strafwürdigeren erscheint: des Herzogs Walram von Limburg. Es gibt wirklich zu denken, daß Walram schon am dritten Tage nach Engelberts Tod die erzbischöfliche Feste Velandshus mit Gewalt einnehmen konnte. Um dies durchzuführen, muß er von dem Anschlag vorher

<sup>6</sup> *Chronica regia Coloniensis*, hrsg. von Georg Waitz: *Scriptores rerum Germanicarum* (Hannover 1880), 256.

<sup>7</sup> *Monumenta Germaniae historica*, *Scriptores* XXIV, 354.

<sup>8</sup> *Kleist*, 19.



gewußt haben: er lag auf der Lauer, um gleich nach der Gefangennehmung Engelberts loszuschlagen. Sein Haus hat auch von dem Tode des Erzbischofs den größten Nutzen gezogen: da sein Sohn Heinrich mit Irmgard, der Tochter von Engelberts verstorbenem Bruder, dem Grafen Adolf IV. von Berg († 1218), vermählt war, so fiel diesem die Grafschaft Berg als Erbschaft zu. In diesem Lichte betrachtet, erscheint der Tod des Erzbischofs Engelbert nicht mehr als Martyrium, als welches er lange angesehen wurde; damit verliert die kölnische Kirchengeschichte zwar ihren Thomas Becket, aber auch ihren Parricida!

\* \* \*

Liegt somit die kirchliche Bedeutung Engelberts von Berg weder in seiner heiligmäßigen Lebensführung noch auch in einem heldenhaft für die Kirchenfreiheit erlittenen Martertode, so verdient seine oberhirtliche Amtsführung dennoch ein besonders ehrenvolles Andenken. Dieser Erzbischof von Köln hat, obwohl der Schwerpunkt seines Handelns auf politischem Gebiete lag, doch auch den geistlichen Aufgaben seiner Stellung zu genügen gesucht, und es fehlt seinem Leben nicht an einzelnen Zügen, die seinen regen Anteil an kirchlichen Dingen ans Licht stellen<sup>9</sup>. Vor allem weist seine Regierungszeit eine die Jahrhunderte überdauernde seelsorgliche Großtat auf: die Aufnahme der neuen Bettelorden in die Hauptstadt des Erzbistums. Es würde der Bedeutung dieses Schrittes nicht entsprechen, wenn man darin nichts weiter sehen wollte als die Errichtung von zwei neuen Klöstern im mittelalterlichen Köln. Schon die überragende Stellung, die gerade diesen beiden kölnischen Ordenshäusern in der allgemeinen Kirchengeschichte beschieden war, verbietet eine solche nur ordens- und stadtgeschichtliche Wertung. Besonders das Dominikanerkloster, das den größten Meistern der Scholastik und der Mystik eine Heim-

---

<sup>9</sup> Fromme Zeitgenossen haben wohl empfunden, daß bei Engelbert das Geistliche vor dem Weltlichen zurücktrat. Cäsarius von Heisterbach gibt in seinen Homilien (Homiliae ed. Joh. Andr. Coppenstein, Pars III [Köln 1615], 90) als Meinung mancher Leute an, Engelbert habe durch seinen Tod abgebüßt, was er durch Vernachlässigung seiner Bischofspflichten gefehlt habe: Et forte, sicut plures opinantur, Deus voluit delere culpam descensionis eius ab Hierusalem in Jericho. Per Hierusalem, in quo templum erat et religio, negotia designantur spiritualia; per Jericho mundana atque saecularia. Cum episcopus esset et dux, minus illis intendebat et ad ista nimis descendebat, ita ut quidam monachorum nostrorum illi diceret: „Dominus, vos estis bonus dux, sed non bonus episcopus!“ Im Prolog zur Vita sancti Engelberti III (S. 664) schreibt Cäsarius: Quia beatus Engelbertus ... minus in usu habuit gratiam praedicandi sive sacras scripturas exponendi vel spiritualiter conversandi, multorum oculi in illius contemplacione caligaverant, vitam forinsecam in eo considerantes. ... (S. 665:) Cum heu! tristis rumor occisionis eius insonuisset, multi qui actus eius saeculares noverant, de salute eius desperantes aiebant: „Heu! modo perdidit corpus et animam!“ Es mutet eigentümlich an, wenn Cäsarius (Vita III, S. 665) von den nach Engelberts Tode geschehenen angeblichen Wundern sagt: Nec fuisset necesse, domnum episcopum Engelbertum miraculis claruisse post mortem, si vitae perfectioris fuisset ante mortem (!). — Was sich über die kirchliche Wirksamkeit Engelberts sagen läßt, hat Ficker 89—102 zusammengestellt.

stätte bieten sollte, zählt zu den berühmtesten Sitzen der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, und auch dem Franziskanerkloster, wo ein Duns Skotus am 9. November 1308 die Augen schloß, gebührt ein Ehrenplatz in der Geschichte des abendländischen Geisteslebens. Freilich hat Engelbert diese große Zukunft der beiden unter ihm begonnenen Klosterstätten nicht voraussehen können. Er selbst, ein Mann der Faust und nicht der Feder, hat kaum über eine besonders hohe Geistesbildung verfügt und den an der Universität Paris blühenden Studien gewiß gänzlich ferngestanden<sup>10</sup>. In anderer Hinsicht aber war der Erzbischof sich der hohen Bedeutung jener Neugründungen wohl bewußt. Der Mann, dem der Helm besser stand als die Mitra, und der das Schlachtschwert lieber führte als den Hirtenstab, wollte durch die Aufnahme der neuen Mönche der Seelsorge in seiner Hauptstadt, der größten Stadt Deutschlands, dienen. Daß Engelbert damit nur seinem eigenen Willen folgte und sogar in scharfen Gegensatz zur kölnischen Geistlichkeit trat, wird sich uns aus folgendem ergeben.

Über den Einzug der Dominikaner und Franziskaner berichtet *Cäsarius von Heisterbach* in seiner „*Vita sancti Engelberti*“ mit folgenden Worten: „Et cum venissent Coloniam fratres de novo ordine Praedicatorum et fratres qui dicuntur Minores, et graves eis essent quidam ex clero eisque coram archiepiscopo Engelberto diversa obicerent illos accusando, respondit: ‚Quam diu res in bono statu est, stare sinite!‘ — Cumque instarent tam priores quam plebani et dicerent: ‚Timemus, ne isti sint illi, de quibus Spiritus Sanctus per os beatae Hildegardis prophetavit, per quos clerus affligetur et civitas periclitabitur‘, verbum notabile respondit: ‚Si divinitus prophetatum est, necesse est, ut impleatur‘. — Quo verbo compercuit omnes<sup>11</sup>.“ — Das ist ein kurzer Bericht, aber sein Inhalt gewährt uns einen tiefen und lehrreichen Einblick in die religiös-kirchlichen Verhältnisse des alten Köln. Gehen wir also von diesem Texte aus, um so die Auseinandersetzung zwischen Erzbischof und Stadtgeistlichkeit hinsichtlich der neuen Orden aus der Zeitgeschichte heraus zu verstehen.

Als die ersten Predigerbrüder und *Fratres Minores* sich in der Stadt Köln zeigten<sup>12</sup>, kam es also zwischen ihnen und Mitgliedern des Stadtklerus zu einer

---

<sup>10</sup> Was Cäsarius über Engelberts geistige Betätigung schreibt (*Vita* S. 650), ist übernommen aus der von Johannes von Salisbury verfaßten Lebensgeschichte des hl. Thomas Becket (vgl. *Annalen* 36, 37).

<sup>11</sup> *Vita* 1, 7 (S. 650).

<sup>12</sup> Wann die Dominikaner und Franziskaner in Köln eingezogen sind, ist nicht ganz sicher. Indem Cäsarius in der oben angeführten Stelle zuerst die Prediger nennt, scheint er auch deren Ankunft früher anzusetzen als die der *Fratres Minores*. Dazu stimmt auch eine andere Angabe in den Homilien des Cäsarius. Hier (*Coppenstein*, 24) erzählt er vom ehemaligen Zisterziensermönch Christianus, dieser sei in den Dominikanerorden eingetreten, dann mit einigen wenigen anderen Brüdern desselben Ordens nach Köln gekommen und dort deren Prior geworden. Dagegen sei dann der Abt von Clairvaux eingeschritten, habe den Abtrünnigen



Spannung, die sich in Anklagen gegen die neuen Mönche vor dem Oberhirten entlud. Wir wissen nicht, welchen Inhalt diese ersten Beschuldigungen gehabt haben. Greifbare Dinge haben kaum vorgelegen, denn die abweisenden Worte des Erzbischofs: „Solange es um die Sache gut steht, laßt sie in Frieden!“ verraten, daß es sich um vorgefaßte Meinungen, nicht aber um schlimme Erfahrungen gehandelt haben muß. Es blieb aber nicht bei diesem ersten erfolglosen Vorstoß einzelner Geistlicher. Der Klerus der ganzen Stadt scheint nun den Widerstand gegen die unwillkommenen Bettelmönche aufgenommen zu haben: sowohl die „Priores“ wie auch die „Plebani“ drangen bei Engelbert auf ihre Entfernung. Die „Priores“ sind die Würdenträger des Welt- und Ordensklerus, für Köln die Mitglieder des Domkapitels, die Pröpste und Dechanten der städtischen Stifter (St. Gereon, St. Andreas, St. Kunibert, St. Aposteln, St. Mariengraden, St. Severin, St. Georg) und die Äbte der Benediktinerabteien (Groß-St.-Martin und St. Pantaleon). Die „Plebani“ oder „Leutpriester“, wie ursprünglich diejenigen Stiftsherren genannt wurden, denen als Vikaren die Seelsorge in der zu ihrem Stift gehörigen Pfarrsprengel übertragen worden war, bezeichnen jene Geistlichen, die den Dienst der Pfarrseelsorge wirklich ausübten. Die gesamte Geistlichkeit war also an jenem Vorgehen beteiligt; nur hochernste Bedenken können eine so umfassende Gegenbewegung verursacht haben. Welchen Gegenstand sie hatten, verraten die Worte: „Wir befürchten, daß dies die Leute sind, von denen der Heilige Geist durch den Mund der hl. Hildegard geweissagt hat, die Leute, durch welche die Geistlichkeit bedrückt und die Stadt Köln in Gefahr gebracht wird.“ Mit diesen Worten war eine Befürchtung laut geworden, die dem Oberhirten, für den sie bestimmt war, ja auch dem mittelalterlichen Leser der *Vita sancti Engelberti*, wenigstens dem kölnischen, ohne weiteres verständlich sein mußte, die aber später nicht mehr richtig aufgefaßt, ja gänzlich verkannt worden ist<sup>13</sup>.

---

exkommuniziert und genötigt, die Stadt zu verlassen. Papst Honorius aber habe es dabei bewenden lassen, daß der tüchtige Prediger sein Zisterziensergewand wieder anlege. Da nun Cäsarius die Homilien, wie ich *Annalen CII* (1918), 31—33, dargetan habe, im Jahre 1225 geschrieben hat, so ist der Schritt des Abtes von Clairvaux gegen Christian schon im Jahre 1221 erfolgt. Damals muß Christian aber schon eine Zeitlang als Prior in Köln geweiht haben. Damit ergibt sich als Jahr der Ankunft 1220. Dem Vorschlage von *Gabriel M. Löhr*, Beiträge zur Geschichte des Kölner Dominikanerklosters im Mittelalter I: Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland XV (Leipzig 1920) 1, Anm. 1, bei Cäsarius für „Coloniam“ einzusetzen „Bononiam“, kann ich nicht beipflichten. Zu der Stelle in den Homilien vgl. die Ausführungen von *Hermann Dominicus Christianopulos* († 1788) in den *Annales Ordinis Praedicatorum: Analecta Ordinis Fratrum Praedicatorum IV* (Rom 1899, 1900) 370—372. — Die Franziskaner kamen wahrscheinlich im Jahre 1222: *Konrad Eubel*, Geschichte der Kölnischen Minoriten-Ordensprovinz: Veröffentlichungen des Historischen Vereins für den Niederrhein I (Köln 1906), 4. 34.

<sup>13</sup> *A. Porcelet*, der Herausgeber der *Vita*, verweist nur auf *Richerus*, *Gesta Senoniensis ecclesiae* 4, 15: *Monumenta Germaniae historica XXV*, 306. Dieser Hinweis trifft jedoch nicht das Richtige. Nach dem Bericht „*De fundatione Conventus S. Crucis Coloniensis*: *Analecta Fratrum Ordinis Fratrum Praedicatorum I* (Rom 1893, 1894), 450, sollen die beim

Wir haben uns der Frage zuzuwenden: Welche Mahnung der *hl. Hildegard*<sup>14</sup>, der im Jahre 1179 gestorbenen hochgefeierten Äbtissin vom Rupprechtsberge bei Bingen, kann sich dem Kölner Klerus so tief eingegraben haben, daß sie ihn noch nach Jahrzehnten mit Mißtrauen gegen die Träger eines neuartigen Ordensideals erfüllte?

Bei der Geistlichkeit stand damals ein Aufenthalt der *hl. Hildegard* in Köln<sup>15</sup> noch in lebhafter Erinnerung. Es muß im Herbst des Jahres 1164 (oder im Laufe des folgenden Jahres), also unter der Regierung des Erzbischofs Rainald von Dassel (1159—1167), gewesen sein<sup>16</sup>, daß die Äbtissin auf ihrer Reise,

---

Erzbischof sich beschwerenden „*primates ex tam clero quam civibus*“ (!) gesagt haben: „*Domine, salva nos! Domine, timemus, ne sint aut ex illis aut illi ipsi contra quos revelationes beatae Gertrudis (!) testantur, quod et clero et civibus graves erunt.*“

<sup>14</sup> Zur ersten Einführung in die Lebensgeschichte der *hl. Hildegard*: *Johannes May*, Die *hl. Hildegard* von Bingen. Ein Lebensbild (Kempten und München 1911); *A. Hauck*, Kirchengeschichte Deutschlands IV<sup>3</sup>. 4. (Leipzig 1913), 417—421; ihre Schriften: *Migne*, Patrologia latina CXC VII; *J. B. Pitra*, Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata VIII (Monte Cassino 1882).

<sup>15</sup> Über diesen, bei *May* (S. 306, 307, 312—318) nur flüchtig behandelten Aufenthalt unterrichten uns zwei Texte: 1. Brief 48 in der Briefsammlung der *hl. Hildegard*, *Migne* P. L. CXC VII, 244—253 (über die von *W. Preger*, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter I [Leipzig 1874], 13, angezweifelte Echtheit der Hildegardisbriefe vgl. *Hauck*, 417\*); 2. eine bisher ganz übersehene Stelle in den Homilien des Cäsarius von Heisterbach (*Coppenstein*, 58); sie lautet: Quae (= Hildegardis) cum nostris temporibus venisset Coloniam, post solemnem sermonem quem latine fecit in clero, praecipue eundem clerum et pastores civitatis munivit, ut sibi caverent a pseudoprophetis, id est haereticis, eo quod multi essent inter ipsos. Cui cum diceret magister Godefridus, plebanus sanctae Columbae: „Et ubinam illos invenimus?“ —, respondit: „In speluncis terrae“, domos vocans subterraneas, in quibus textores et pellifices operantur. Recedens vero a civitate praedictam remisit epistolam. Was nun (S. 57, 58) vorausgeht, ist ein Bruchstück des genannten Briefes 48, beginnend mit „*Populus iste, a diabolo seductus ... und schließend mit ... eos occident, ubicunque eos invenerint.*“ Vergleicht man die entsprechenden Stücke in der Ausgabe des Briefes bei *Migne*, S. 250, 251, so ergibt sich, daß der hier gebotene Text sehr fehlerhaft ist.

<sup>16</sup> Dem Briefe ist ein Schreiben vorangestellt (*Migne* 243), in dem der Domdechant Philipp und die gesamte Geistlichkeit der Stadt die Äbtissin bitten, „sie möge das, was sie viva voce vorher zu ihnen gesprochen habe, nun einem Briefe anvertrauen und ihnen zusenden.“ Es kann sich bei dem Verfasser dieses Briefes nur um den Domdechanten Philipp von Heinsberg, den späteren Kölner Erzbischof (1167—1191), handeln, woraus sich ergibt, daß er nicht nach Herbst 1167 (sein Vorgänger Rainald von Dassel starb am 14. August dieses Jahres) geschrieben sein kann. Da Philipp seit dem 11. August 1156 als Domdechant nachweisbar ist (*Knipping* II Nr. 637), ergibt sich, daß der Abfassungstermin auch nicht vor diesem Tage liegt. Nun enthält das Antwortschreiben Hildegards aber auch glücklicherweise eine Angabe, aus der sich die Abfassungszeit noch näher als zwischen 1156 und 1167 bestimmen läßt. Gegen Ende des Briefes begründet Hildegard eine ihrer Mahnungen mit den Worten: „*quoniam in Colonia pridem convivium regalium nuptiarum praeparatum est, unde plateae eius adhuc fulminant* = weil jüngst in Köln ein königliches Hochzeitsmahl bereitet worden ist, wovon noch seine Straßen glänzen.“ Bei diesen Worten kann es sich nicht um eine weltliche Hochzeitsfeier handeln, die etwa ein Angehöriger des staufischen Hauses in Köln gefeiert



die sie durch das ganze Rheinland, von Trier bis Werden führte, auch nach Köln gekommen war. Hier hat sie den gesamten Klerus der Stadt um sich versammelt und in feierlicher, in lateinischer Sprache gehaltener Rede an seine Pflichten gemahnt. Es ist ein eigenartiges Zeitbild, das uns da entgegentritt: die mehr als sechzig Jahre zählende Klosterfrau, und ihr zu Füßen, ihren Worten wie einer himmlischen Offenbarung lauschend, die Geistlichkeit der Stadt! Als sie Köln verließ, erbat sich der Domdechant Philipp von Heinsberg, der spätere Kölner Erzbischof (1167—1191), im Namen des ganzen Klerus von ihr eine schriftliche Aufzeichnung ihrer Worte. Dieser Bitte hat Hildegard entsprochen, und da dieser Brief sich in ihrer Briefsammlung erhielt (ja, bis heute erhalten hat), so waren ihre Worte auch unter Engelberts Regierung noch nicht verklungen. Welches war aber der Inhalt ihrer Mahnung? In Rede und Brief hat Hildegard die Kölner Geistlichkeit nachdrücklich und eindringlich gewarnt vor der drohenden Gefahr der Irrlehre! Wenn also die Geistlichkeit vor Engelbert die Befürchtung aussprach, es möchten die Mitglieder der neuen Orden jene Leute sein, von denen die hl. Hildegard gesprochen habe, dann hieß das nichts anderes, als die Ankömmlinge der Häresie bezichtigen. Es war ein ungeheurer Vorwurf, der damit laut geworden war, eine Anklage, die den Mönchen in damaliger Zeit den Tod bringen konnte!

Der erregte Auftritt zwischen dem Erzbischof und der Priesterschaft seiner Hauptstadt, die hierbei wiederauflebende Erinnerung an den Mahnruf der rheinischen Sibylle und die damit über den Häuptern der neuen Mönche heraufbeschworene Gefahr: all das beleuchtet blitzartig die religiös-kirchlichen Zustände der Bischofsstadt, wie sie sich im Laufe des zwölften Jahrhunderts entwickelt hatten. Und erst in diesem Lichte verstehen wir ganz die Tragweite der gegen den Klerus ausgesprochenen Zustimmung des Erzbischofs zu den

---

hätte; davon ist uns auch für die in Betracht kommende Zeit nichts bekannt. Zudem läge ein solches Fest ganz außer dem Gesichtskreise der für Weltliches kaum empfänglichen Seherin, und ganz gewiß wäre eine solche Veranstaltung von ihr nicht als Begründung für geistliche Ermahnungen verwandt worden. Es muß sich da um ein Ereignis gehandelt haben, das kirchlich-religiöser Art war, das der Stadt eine gewisse höhere Weihe, einen heiligen Glanz verlieh und von Hildegard mit einer gewissen Berechtigung als „Gastmahl königlicher Hochzeit“ bezeichnet werden konnte. Berücksichtigt man nun die von mystischen Gedankengängen erfüllte, bildhafte Sprache der Heiligen, die oft soweit abweicht von dem üblichen Stil ihrer geistlichen Zeitgenossen, so drängt sich der Gedanke auf, daß mit der ungewöhnlichen Wendung jenes glänzende Kirchenfest gemeint ist, das die Kölner Kirche am 23. Juli 1164 gefeiert hat: die Übertragung der Gebeine der heiligen drei Könige in die Domkirche durch den Erzbischof Rainald von Dassel. In den Augen jener Zeit war dies unstreitig ein unvergleichliches Fest, das den kirchlichen Ruhm des „heiligen“ Köln in der ganzen Christenheit erhöhte, ein Fest auch, in dem die rheinische Prophetin mit einem gewissen Rechte die Vermählungsfeier der königlichen Heiligen mit der Kölner Kirche sehen durfte. Wenn nun aber, wie Hildegard schreibt, die Straßen der Stadt noch von jenem Feste leuchten, so muß es nicht lange nach dem 23. Juli 1164 gewesen sein, daß sie sich mit Wort und Brief an die Geistlichkeit gewandt hat (bei May 306, 307, 314 ungenau: 1163).

neuen Ordensniederlassungen: mit dieser seiner Entscheidung beginnt eine neue Zeit in der Geschichte der stadtkölnischen Seelsorge.

\* \* \*

Während des elften und zwölften Jahrhunderts war Köln, aus einer von Bauern, Kriegern und erzbischöflichen Dienstmännern besiedelten Landgemeinde sich immer mehr zu einer Stadt von Kaufleuten und Gewerbetreibenden entwickelnd, zur volkreichsten Stadt des deutschen Mittelalters herangewachsen<sup>17</sup>. Schon der Aufstand der Bürger gegen Erzbischof Anno II. vom Jahre 1074 verriet das hochgestiegene Selbstgefühl der Bürgerschaft. Im Jahre 1106 wird die Stadt, die dem bürgerfreundlichen Kaiser Heinrich IV. Aufnahme gewährt hatte, gegen den Willen des Erzbischofs nach Norden, Süden und Westen erweitert und befestigt. Nur sechs Jahre später liegt dann eines der wichtigsten Ereignisse der kölnischen Geschichte: die „Verschwörung für die Freiheit“. Der Drang nach Selbstbestimmung hatte dazu geführt, daß durch den Zusammenschluß der Einzelgemeinden eine Kommune in der Form einer Eidgenossenschaft gebildet wurde mit dem Ziel, gegenüber dem Erzbischof die oft anders gerichteten städtischen Interessen zu vertreten. Neben die Organe der erzbischöflichen Stadtherrschaft (Graf, Vogt und Schöffen) treten nun die vornehmeren und reicheren Bürger, die unter dem Namen der „Richerzeche“ auf dem damals zuerst bezeugten Bürgerhause tagen und ein Stadtsiegel führen, das als ältestes bekanntes deutsches Stadtsiegel die Umschrift trägt: „SANCTA COLONIA DEI GRATIA ROMANAE ECCLESIAE FIDELIS FILIA“. In dieselbe Zeit wie Richerzeche, Bürgerhaus und Stadtsiegel fallen die Anfänge des Kölner Schreinswesens: eine von den Bürgern geführte, von der Obrigkeit gestützte Grundbuchführung, deren Aufzeichnungen sich bis auf unsere Zeit erhalten haben. Gerade in dieser Zeit nimmt auch die Bevölkerung der Stadt Köln stark zu, weil infolge der aufkommenden Geldwirtschaft die in der Umgebung wohnende hörige Bevölkerung nach der Stadt abwandert. Die beim Ausgang des zwölften Jahrhunderts angelegte mächtige Befestigungsanlage mußte ebenfalls die umwohnenden Landbewohner einladen, in die Stadt zu ziehen. So entwickelte sich Köln mehr und mehr zur mittelalterlichen Großstadt. Entsprach dem wirtschaftlichen und politischen Aufschwung der Stadt ihr Anteil an der allgemeinen religiös-kirchlichen Entwicklung? Der von Cluny ausgehenden monastischen Reformbewegung hat die Bürgerschaft von Köln mit tiefer Abneigung gegenübergestanden<sup>18</sup>, und kein einziges kölnisches Stift hat

---

<sup>17</sup> Die einzelnen Nachweise für das Folgende bei *Hermann Keußen*, Köln im Mittelalter, Topographie und Verfassung (Bonn 1918), 55\*—77\*; vgl. auch *Bruno Kuske*, Die rheinischen Städte: Geschichte des Rheinlandes von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart, hrsg. von der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde II (Essen 1922), 13, 14, 65.

<sup>18</sup> Erzbischof Anno II. hatte in dem von ihm gegründeten Kloster auf dem Michelsberge in Siegburg Mönche aus der zur kluniazensischen Reform gehörigen Abtei Fruttuaria



die seit 1059 im Gefolge der allgemeinen Kirchenreform vordringende Augustinerregel angenommen<sup>19</sup>. Die Verbindung der Stadt mit Kaiser Heinrich IV. konnte dem Reformgedanken nicht förderlich sein. Hierüber hat auch die hl. Hildegard in ihrem Briefe an die Kölner ein Wort fallen lassen. Wenn sie hier schreibt<sup>20</sup>: „... et ita spiritalis populus in magno honore coram Deo et hominibus stabat usque ad tyrannum quemdam qui Baaliticus cum servitute idolorum esse coepit“, so gibt sie damit im Geiste und im Wortlaut der gregorianischen Reformbewegung ihre Auffassung über den Einfluß jener Verbindung mit Heinrich IV. Ausdruck; in diesen Kreisen galt ja der Kaiser als Götzendiener, der den „geistlichen“ Menschen nachstelle<sup>21</sup>. Als dann im zwölften Jahrhundert die Zisterzienser und Prämonstratenser den Reformgedanken von neuem aufnehmen, da geht diese Bewegung an der wachsenden Großstadt fast spurlos

in Oberitalien angesiedelt. Als er dann von Siegburg aus reformierte Mönche nach St. Pantaleon in Köln brachte, weckte dies die erbitterte Gegnerschaft der Kölner Bürger; in dem Aufstand des Jahres 1074 waren auch die Mönche von St. Pantaleon bedroht: *Induxerant etiam in animum... ut monachos de Sancto Pantaleone omnes trucidarent, pro eo quod expulsus ab archiepiscopo prioribus monachis, novum illic inusitatumque religionis genus instituissent* (*Lamperti monachi Hersfeldensis opera* ed. O. Holder-Egger: *Scriptores rerum Germanicarum* [Hannover 1894], 190); vgl. *Hauck*, Kirchengeschichte Deutschlands III<sup>3</sup>: 4, 864; *Gerold Meyer von Knonau*, Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Heinrich IV. und Heinrich V. II (Leipzig 1894), 94<sup>100</sup>, 395.

<sup>19</sup> Schon im elften, mehr noch im zwölften Jahrhundert gehört die Umwandlung der Säkularkanoniker in Regularkanoniker (nach der sog. Regel des hl. Augustinus) zum Programm der Kirchenreform. Bezeichnend für diese Bestrebungen ist die Schrift des Gerhoh von Reichersberg über den Unterschied zwischen Regular- und Säkularklerus: *Monumenta Germaniae historica, Libelli de lite imp. et pont. saec. XI. et XII. conscripti* III (Hannover 1897), 203—239; vgl. *Heinr. Schrörs*, Untersuchungen zu dem Streite Kaiser Friedrichs I. mit Papst Hadrian IV. (Bonner Universitätsprogramm 1915), 37; *Fourier Bonard*, Histoire de l'Abbaye royale et de l'ordre des chanoines réguliers de St. Victor de Paris, Première période (Paris 1904) XIV—XVIII. Während alle in der Stadt gelegenen Stifter weltlich blieben, führt Erzbischof Philipp von Heinsberg im Jahre 1180 in das außerhalb der Stadtmauern liegende Kloster ad Martyres (St. Mechtern) Regularkanoniker ein: *Knipping*, Regesten II Nr. 1152 (S. 220).

<sup>20</sup> Brief 48 (S. 247).

<sup>21</sup> Nach Gregors Auffassung ist Ungehorsam gegen den Papst gleichbedeutend mit Götzendienst: „scelus idolatrie incurrit, qui apostolice sedi oboedire contendit.“ Das Register Gregors VII., hrsg. von *Erich Caspar* (*Monumenta Germaniae hist., Epistolae selectae* II, 2) I (Berlin 1920), 336. Als Heinrich IV. von der Burg Böckelheim (Hildegards väterlicher Burg!) nach Ingelheim geführt wird, läßt man ihn dort (31. Dezember 1105) ein Sündenbekenntnis verlesen, in dem es auch hieß, daß er Götzen angebetet habe (*Gerold Meyer von Knonau*, Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Heinr. IV. u. Heinr. V. V [Leipzig 1904], 270<sup>85</sup>); *Karl Hampe*, Deutsche Kaisergeschichte in der Zeit der Salier und Staufer<sup>2</sup> [Leipzig 1912], 74. Daß Heinrich IV. in den von gregorianischer Seite ausgegangenen Streitschriften als „homo baaliticus“ bezeichnet wurde, konnte ich nicht feststellen; wohl sagt Manegold von Lautenbach in seiner Schrift gegen Wolfhelm von Köln, die dem Papst gegen Heinrich beistehenden deutschen Bischöfe seien solche, qui miserante Deo nondum Baal genua curvaverunt (vgl. Röm. 11, 4): *Monum. Germ. hist., Libelli de lite* I (Hannover 1891), 306.

vorüber. Wohl erstehen im Erzbistum Köln Klöster der Orden von Citeaux und Prémontré, aber sie liegen abseits von der Hauptstadt, und weit entfernt, ihr religiöse Kraft zuzuführen, entziehen sie ihr vielmehr gerade die eifrigsten Träger des religiösen Gedankens. Als der hl. Bernhard von Clairvaux vom 9. bis 12. Januar 1147 in Köln weilte, hat er es an Zurechtweisungen gegenüber dem Klerus nicht fehlen lassen; der Erfolg war, daß an sechzig Männer aus Köln und Umgebung die Welt verließen, um Bernhard ins Kloster zu folgen. In einem Briefe, den diese an die Kölner Geistlichkeit richteten, schreiben sie: „Die Netze sind zerrissen, und wir sind befreit worden. Wir wünschen, vielgeliebte Brüder, daß ihr mit uns dieses Loblied singt, und daß das Wort Gottes, das an mehreren Geistlichen von Köln nicht unfruchtbar geblieben, es auch an euch nicht sei<sup>22</sup>.“ Es wird dann geradezu die Regel, daß fromme Geistliche Stift und Stadt verlassen, um in der Klosterzelle Gott zu dienen<sup>23</sup>. Wir sehen: die Entwicklung des religiös-kirchlichen Lebens, das seit dem Anfang des zehnten Jahrhunderts aus dem Geiste des benediktinischen Mönchtums die Richtung auf Heiligung der Einzelpersönlichkeit in immer mehr sich steigender Aszese genommen hatte, erwies sich als ungünstig für die seelsorglichen Aufgaben einer großen Stadt.

Es muß als Folge dieses Mangels verstanden werden, wenn in derselben Zeit und gerade in Gebieten, die ein entwickeltes Stadtleben aufweisen, religiöse Bewegungen ohne die Kirche und schließlich gegen die Kirche sich geltend machen. Das zwölfte Jahrhundert ist das Zeitalter großer Sektenbewegungen: in Oberitalien, in Südfrankreich, in den Niederlanden, also überall in dichtbevölkerten und wirtschaftlich aufstrebenden Gebieten, erhebt sich, einer unheimlichen, unabwendbaren Naturgewalt vergleichbar, der Neumanichäismus drohend gegen die auf dem Gipfel ihrer Machtfülle stehende und in ihren Führern stark verweltlichte Kirche, und mit seiner heimlich betriebenen Wühlarbeit nagt er an den Fundamenten der bestehenden kirchlichen und gesellschaftlichen Ordnung. Von den Niederlanden her dringt diese Bewegung auch nach Köln. Hier war schon im Jahre 1112 der aus den Niederlanden stammende Irrlehrer Tanchelm festgenommen worden<sup>24</sup>. Im Jahre 1143 hat Erzbischof

<sup>22</sup> Über den Aufenthalt des hl. Bernhard von Clairvaux in Köln vgl. *Vita s. Bernardi* 6, 7: *Migne P. L. CLXXXV* 385—391. Von der für die Kölner Geistlichkeit gehaltenen Predigt heißt es hier (Sp. 389): „Verba . . quae ad clerum habuit . . et quomodo formam hanc clericorum, imo vitam prorsus informem, omnibus divinarum testimonis Scripturarum probaverit esse contrariam, non omnibus eis arbitror excidisse.“ — Vgl. auch *Annalen des Hist. Vereins f. d. Niederrhein* XLI (1884) 155—158; *G. Hüffer*, *Der hl. Bernhard von Clairvaux I* (1886), 72 f.; *E. Vacandard*, *Vie de Saint Bernard, abbé de Clairvaux II* (1920), 299.

<sup>23</sup> Zahlreiche Beispiele bietet uns hierfür der *Dialogus miraculorum* des *Cäsarius von Heisterbach*, hrsg. v. *Jos. Strange* (Köln 1851), vgl. 1, 3. 1, 7. 1, 11. 1, 14. 1, 29. 1, 35. 4, 50. 4, 82. 6, 3. 7, 8.

<sup>24</sup> *Knipping*, *Regesten II* Nr. 90 (S. 13).



Arnold I. im Kölner Dom über Katharer zu Gericht gesessen, die nach Bestehung der Wasserprobe freigelassen wurden. Drei Jahre darauf fanden in Köln neue Verhandlungen mit festgenommenen Katharern statt. Vor einer aus Geistlichen und Laien zusammengesetzten Versammlung unter dem Vorsitz des Erzbischofs kam es zu einer Auseinandersetzung zwischen einem Katharerbischof und dem Propst Everwin vom Prämonstratenserkloster Steinfeld. Bevor aber das Wortgefecht ausgetragen war, bemächtigte sich die Volksmenge der Ketzer und übergab sie dem Feuertode<sup>25</sup>. Und wiederum im Jahre 1163 kamen Katharer nach Köln; sie sind, nachdem sie als Irrlehrer verurteilt worden waren, am 5. August verbrannt worden<sup>26</sup>.

Hier war es also, wo Hildegard von Bingen mit staunenswerter Einsicht und Kraft einsetzte: die Mängel der Seelsorge und das Erstarken der Ketzerei, das waren die beiden sich einander bedingenden Übel, denen sie Einhalt gebieten wollte. Nach beiden Seiten fallen darum auch in Köln ihre Worte wie Hammerschläge. Dem pflichtvergessenen, in Trägheit und Weltdienst dahinglebenden Klerus ruft sie zu<sup>27</sup>:

„Wie die Winde wehen und die ganze Welt durchströmen, so solltet ihr mit eurer Lehre Sturmwinde sein für das ganze Volk ... Ihr aber seid erschlaft vor jedem Lufthauch, der von dieser Welt kommt; ihr seid Ritter, Dienstmannen, Spielleute und Sänger, doch was tut ihr anders mit euren Dienstleistungen, als daß ihr zur Sommerszeit die Fliegen abwehrt? ... Durch die Lehre jener Schriften, die vom Feuer des Heiligen Geistes geschaffen worden sind, solltet ihr starke Eckpfeiler der Kirche sein und sie stützen gleich den Eckpfeilern, welche die Enden der Erde tragen; aber ihr stützt die Kirche nicht, ihr liegt am Boden, ihr flieht in die Höhle eurer Lust und wegen des Überdrusses, der aus Reichtum, Geiz und anderen Eitelkeiten erwächst, unterrichtet ihr eure Untergebenen nicht und lasset ihr sie keine Belehrung von euch erbitten, indem ihr sagt: ‚Wir können nicht alles tun (omnia elaborare non possumus)!‘“

Wie mußten solche Hiebe gefühlt werden von einer Geistlichkeit, deren damaliger Oberhirt, Erzbischof Rainald von Dassel (1159–1167), als deutscher

<sup>25</sup> Zu dem Auftreten von Sektierern in Köln vgl. *Annales Brunwilarenses*: MGSS XVI 727; *Knipping*, Regesten II Nr. 412 (S. 69); W. Schwer, Arnold I., Erzbischof von Köln (Bonn 1904) 35 f.; Th. Paas, Entstehung und Geschichte des Klosters Steinfeld als Propstei: *Annalen des Hist. Vereins f. d. Niederrhein* XCIII (Köln 1912), 51 f.; J. Greven, Die Anfänge der Beginen (Münster 1912), 175; A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands IV<sup>3</sup>. 4 (Leipzig 1913), 889 f.; E. Vacandard, Vie de Saint Bernard, abbé de Clairvaux II (Paris 1920), 209 f.

<sup>26</sup> *Chronica regia Coloniensis* ed. G. Waitz: *Scriptores rer. Germ.* (Hannover 1880), 114; *Cäsarius von Heisterbach*, Dial. mir. 5, 19.

<sup>27</sup> Migne, P. L. 197 S. 246: „Nam sicut venti flant et omnem orbem perfundunt, sic vos veloces venti cum doctrina vestra omni populo esse deberetis ... Vos autem in unaquaque saeculari fama iam lassati estis, ita quod interdum milites, interdum servi, interdum ludificantes cantores existitis, sed per fabulosa officia vestra muscas in aestate aliquando abigitis.“

Reichskanzler im Dienst des Kaisers stand und am liebsten sein Schlachtroß in Welschland tummelte, der die Schuld an dem damals schon fünf Jahre dauernden Schisma trug, die Reformen der päpstlichen Kurie absichtlich durchkreuzte<sup>28</sup> und in seiner nächsten Umgebung ein so leichtlebiges Weltkind wie den „Erzpoeten“ duldete!<sup>29</sup>

Dann aber wendet sich Hildegard der Ketzergefahr zu und zeichnet mit klaren Linien ein getreues Bild von jenen Sektierern, die das heilige Köln bedrohen. In ihren Worten erkennen wir die im Dienste der neumanichäischen Häresie wirkenden Wanderprediger, der „guten Leute“ oder „Apostel“. Ihr ärmliches Auftreten, ihre strenge Keuschheit, die im Gegensatz zu dem unenthaltsam lebenden Klerus so großen Eindruck auf das Volk machte, ihre Angriffe auf die weltliche Machtstellung der hohen Geistlichkeit — hier mit besonderer Beziehung auf die Fürstenmacht der deutschen Bischöfe —, alles das sind die kennzeichnenden Züge aus dem Bilde der Katharerführer. Auf diese eingehende Beschreibung der Ketzer folgen dann jene Schlußworte, die sich der Kölner Priesterschaft so tief eingruben, daß sie ihr noch nach über fünfzig Jahren zur Verdächtigung der Bettelorden zur Hand sind<sup>30</sup>:

„Nun, ihr Söhne Gottes, höret und erkennet, was der Geist Gottes zu euch sagt, damit ihr nicht ... umkommet. Und der Geist Gottes sagt euch: ‚Schauet auf eure Stadt und euer Land und weiset die nichtswürdigen Menschen von euch, die schlimmer sind als die Juden und ähnlich den Sadduzäern! Denn solange sie bei euch bleiben, werdet ihr nicht sicher sein können. Denn die Kirche weint und klagt über die Bosheit dieser Menschen, weil ihre (der Kirche) Söhne von dem Frevelsinn jener befleckt werden. Darum jaget sie von euch, damit eure Gemeinschaft und eure Stadt nicht untergehe, weil in Köln unlängst ein königliches Hochzeitsmahl bereitet worden ist, wovon seine Straßen jetzt noch leuchten.‘“

Hildegards Mahnruf ist in Köln nicht wirkungslos verhallt. Wie weit der Klerus in seiner seelsorglichen Tätigkeit ihren Worten entsprochen hat, wird sich zwar im einzelnen nicht feststellen lassen. Bemerkenswert ist aber, daß

---

<sup>28</sup> Schrörs, 61.

<sup>29</sup> Vgl. Die Gedichte des Archipoeta, hrsg. von Max Manitius; Münchener Texte, hrsg. von Friedr. Wilhelm, Heft 6 (München 1913), 1—7; Bernh. Schmeidler, Die Gedichte des Archipoeta, übersetzt und erläutert (Leipzig 1911).

<sup>30</sup> Migne, P. L. 197 S. 253: „Nunc, o filii Dei, audite et intelligite, quid Spiritus Dei ad vos dicat, ne de meliore parte pereatis. Et Spiritus Dei vobis dicit: In civitatem et regionem vestram aspice et nefarios homines a vobis abjicite, qui peiores Judaeis sunt et similes Sadducaeis. Nam quandiu vobiscum manserint, tuti esse non poteritis. Ecclesia enim super iniquitate istorum plorat et plangit, quoniam filii ejus in iniquitate istorum contaminantur. Quapropter ipsos a vobis projicite, ne congregatio vestra et civitas vestra pereat, quoniam in Colonia pridem convivium regaliu[m] nuptiaru[m] praeparatum est, unde plateae ejus adhuc fulminant.“



in den folgenden Jahrzehnten sich keinerlei unkirchliche Bewegungen mehr in der Stadt hervorgewagt haben. Der Domdechant Philipp von Heinsberg, Zuhörer von Hildegards Predigt und Empfänger ihres Briefes, bestieg wenige Jahre später den Kölner Erzbischofsstuhl; er hat auch in seiner höheren Stellung die Verbindung mit der Äbtissin und, nach ihrem Tode (1179), mit ihrem Mitarbeiter, Wibert von Gembloux, nicht abgebrochen<sup>31</sup>. Es scheint sogar, daß er unter dem Einfluß Hildegards gehandelt hat, als er die kirchlichen Unruhen beschwichtigte, die in seinem Suffraganbistum Lüttich nach dem Tode des seeleneifrigen Priesters Lambert le Bègue († 1177) entstanden waren<sup>32</sup>. Vielleicht zeigte sich aber hier schon, daß man die Warnungen Hildegards in Köln nur wenig sinngemäß anzuwenden verstand, daß man, nun allzu vorsichtig und mißtrauisch geworden, jede neuartige Regung des religiösen Lebens als ketzerisch bekämpfen zu müssen glaubte.

Sicherlich haben dann vierzig Jahre später die ersten Dominikaner und

<sup>31</sup> Vgl. *Knipping*, Regesten II Nr. 1143, 1155, 1157, 1176, 1177, 1180, 1208—1211, 1394—1396; über die Beziehungen zwischen der hl. Hildegard und Wibert von Gembloux vgl. *Ildefons Herwegen*, *Les collaborateurs de sainte Hildegarde*: *Revue bénédictine* XXI (1904), 381—402; *I. Herwegen*, *Wibert von Gembloux und die hl. Hildegard*: *Der Belfried I* (1916), 118—124.

<sup>32</sup> Bei ihrer Anwesenheit in Köln (1164/1165) hatte die hl. Hildegard die Frage des Magisters Gottfried, Plebans von St. Columba (als solcher urkundlich bezeugt für die Zeit von 1176—1190: *Knipping* II Nr. 1052, 1362), wo denn die Ketzer, vor denen man sich zu hüten hätte, zu finden seien, dahin beantwortet, sie seien in den „Höhlen der Erde“, d. h. in den unterirdischen Behausungen, in denen die Weber und Gerber ihr Handwerk betreiben (*Cäsarius von Heisterbach*, *Homilien III*; *A. Copenstein*, 58: Cui (Hildegardi) cum diceret magister Godefridus, plebanus sanctae Columbae: „Et ubi uiam illos inuenimus?“ —, respondit: „In speluncis terrae“, domos vocans subterraneas, in quibus textores et pellifices operantur). Kurz nach Hildegards Kölner Aufenthalt, im Jahre 1166, wird nun in Lüttich dem Priester Lambert le Bègue an erster Stelle vorgeworfen, daß er bei Webern und Gerbern gepredigt habe; er sagt in der Ep. VI von sich selbst: „Erat igitur primum, ut recolō, quod de humiliori plebe et solidis, ut dicitur, parentibus natus essem ... . Improperatur enim mihi, quod de humiliori plebe oriundus sim, quod predicationem meam textores et pellifices et non aliquis ex principibus receperit ...“: *A. Faye*, *L'Antigraphum Petri et les lettres concernant Lambert le Bègue conservées dans le manuscrit de Glasgow*: *Compte rendu des séances de la commission royale d'histoire LXVIII* (1899), 343—344. Nun war aber Philipp von Heinsberg, der jenen Hinweis Hildegards auf die Weber und Gerber mit angehört hat, auch Dompropst von Lüttich (*Knipping*, Regesten II Nr. 906) und hat als solcher, vielleicht unter dem Eindruck von Hildegards Warnung, dem Angriff auf Lambert nicht ferngestanden. Für sein Eingreifen spricht auch folgendes: In der Fastenzeit des Jahres 1182 hat Philipp, wie ein Brief Wiberts von Gembloux an ihn zeigt, Unruhen, die in dem kölnischen Suffraganbistum Lüttich über Glaubenssachen entstanden waren, beendet: „... in preterito anno in quadragesima ... Leodii ... civitatem ipsam stultis et interminatis quorundam questionibus ex fide et misteriis ipsius fidei ortis perturbatam ad unitatis catholicae consensum revocando correxistis ...“. *Chronica regia Coloniensis*, hrsg. von *G. Waitz* (Hannover 1880), 323. Nun war Lambert damals fünf Jahre vorher gestorben: *Greven*, *Historisches Jahrbuch XXXV* (1914), 308, 309; ich möchte annehmen, daß es sich hier um eine Bewegung gehandelt hat, die von Lamberts Anhängerschaft ausgegangen ist.

Franziskaner die Wirkungen dieser in Köln herrschenden Ketzerangst an sich erfahren müssen: auf sie wurden die gegen die Katharer gesprochenen Worte der hl. Hildegard bezogen und dem Oberhirten wurde ins Gewissen geredet, daß er diese Schädlinge aus Stadt und Sprengel verjagen müsse. Für die Franziskaner war es allerdings nicht das erste Mal, daß ihnen eine solche Behandlung widerfuhr. Als ihre ersten Sendlinge nach Deutschland kamen, sind sie für Ketzer gehalten und umgeschickt worden, und auch in Paris hat man die ersten Franziskaner als Albigenser betrachtet<sup>33</sup>. Von den Söhnen des hl. Dominikus wird derartige allerdings nicht berichtet.

Die Warnungen der Kölner Priesterschaft vor der heraufgezogenen religiösen Gefahr waren ernst und bedrohlich; allein die so arg Verdächtigten fanden nun einen Rückhalt am Oberhirten. Engelbert gab den Kölner Zionswächtern eine Erwiderung, die nur als feine Ironie verständlich ist: „Wenn es denn vorhergesagt worden ist, dann muß es auch in Erfüllung gehen!“ Das wäre natürlich keine angemessene Antwort gewesen, wenn der Erzbischof die Meinung der Ankläger geteilt hätte; denn Hildegards Worte waren ja nicht als Weissagung, sondern als Warnung gemeint und in den Befehl ausgeklungen, die gefährlichen Menschen doch von Köln fernzuhalten. Daß der Erzbischof die Anklage so leichter Hand, fast scherzend, abwies, wird vor allem darin begründet sein, daß er über die kirchliche Haltung der Ankömmlinge besser Bescheid wußte als sein Klerus. Die neuen Orden hatten längst die päpstliche Bestätigung gefunden und waren allen Bischöfen empfohlen worden; betraten sie eine neue Stadt, so zeigten sie schriftliche Ausweise über ihre kirchliche Anerkennung vor.

Es ist aber außerdem sicher, daß gerade Engelbert I. über die Häresie der Katharer gut unterrichtet war, ja, es ist möglich, daß er bei der Gelegenheit, als er diese Kenntnis gewann, mit dem Stifter des zuerst angekommenen Ordens, dem hl. Dominikus, zusammengetroffen ist. Im Sommer des Jahres 1212 weilte Dominikus, mit der Glaubenspredigt gegen die Albigenser beschäftigt, in der Umgebung des ihm besonders nahestehenden Heerführers der Kreuzfahrer, des Grafen Simon von Montfort. Es war bei der Belagerung der albigensischen Feste Penne d’Agen, nördlich von Toulouse<sup>34</sup>. Während dieser Belagerung traf aber auch der damalige Kölner Dompropst bei dem Kreuzheere ein; es war kein anderer als Engelbert von Berg, der nachmalige Erzbischof, und er kam, um sich und die von ihm geführten Truppen unter den Oberbefehl Simons von Montfort zu stellen<sup>35</sup>. Ob die beiden, hier der hochgestellte deutsche Prälat und Kreuzfahrerführer, dort der arme spanische Wanderprediger, sich damals

---

<sup>33</sup> *Jordanus a Jano*, *Chronica: Analecta Franciscana* I (Quaracchi 1883); *Hil. Felder*, *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden* (Freiburg 1904) 159; *Hauck*, *Kirchengeschichte Deutschlands* IV<sup>3-4</sup>, 396.

<sup>34</sup> *Jean Guiraud*, *Saint Dominique*<sup>5</sup>: *Les Saints* (Paris 1901), 38.

<sup>35</sup> *Peter von Vaux-Cernay*, *Historia Albigensium: Bouquet*, *Recueil des Historiens des Gaules et de la France* XIX 61, 64; *Ficker*, 48, 220.



unter den Mauern der südfranzösischen Ketzerfeste kennengelernt haben? Ihre ganz verschiedene Stellung möchte es als zweifelhaft erscheinen lassen; ihr gemeinsames Verhältnis zum Mittelpunkt des Lagerlebens, zu Simon von Montfort, mag sie damals aber doch zusammengeführt haben.

Aus dieser besseren Kenntnis heraus hat also der Erzbischof den Widerstand der Kölner Geistlichkeit gebrochen und die beiden Bettelorden zugelassen. Allerdings war damit die in jenen Kreisen herrschende Abneigung gegen die neuen Mönche durchaus nicht beseitigt, vielmehr sollte es sich zeigen, daß der Oberhirt allein ihnen hinreichenden Schutz vor weiteren Angriffen geboten hatte. Als nämlich Engelbert am 7. November 1225 dem Anschläge Friedrichs von Isenburg zum Opfer gefallen war, erhoben sich aus der Kölner Geistlichkeit neue Widerstände gegen die unwillkommenen Mitarbeiter in der Seelsorge, wenigstens gegen die Dominikaner. Auf einer Diözesansynode, die der Kardinal Konrad von Porto als päpstlicher Legat am 26. (27.) Dezember 1225 bei Gelegenheit von Engelberts Beisetzung hielt, erhob sich ein Kölner Pfarrer zu folgender Beschwerde: „Die Predigerbrüder, die zu unserem Schaden nach Köln gekommen sind, stecken ihre Sichel in fremde Ernte! Sie hören die Beichten unserer Pfarrkinder und machen sich dadurch bei den Leuten beliebt.“ Da fragte der Kardinal: „Wie groß ist die Zahl deiner Pfarrkinder?“ Als der Pfarrer antwortete: „Neuntausend“, bekreuzte sich der Kardinal und rief: „Wer bist du Elendester, der du allein so vielen Tausenden die Sorge der Seelenleitung widmest? Weißt du nicht, schlimmster aller Menschen, daß du in jenem furchtbaren Gerichte vor Christi Richterstuhl über alles Rechenschaft ablegen mußt<sup>36</sup>?“ — So hat es also schließlich des Eingreifens eines päpstlichen Legaten bedurft, um die Gegner der Bettelorden in Köln zum Schweigen zu bringen.

---

<sup>36</sup> *Thomas von Cantimpré*, *Bonum universale de apibus* I 9, 6 ed. *G. Colvenerius* (Löwen 1639), 39. — *Knipping*, *Regesten* III, 1 Nr. 576 (S. 90); *Chronica regia*, 257. In der *Vita s. Engelberti* 2, 16 hat die Synode ein falsches Datum. — Es ist merkwürdig und für eine gewisse Beständigkeit der in Köln herrschenden Geisteshaltung vielleicht bezeichnend, daß nach mehr als dreihundert Jahren, in der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts, die Kölner Geistlichkeit sich in ganz ähnlicher Weise gegen eine Niederlassung der *Jesuiten* in Köln erklärte, — noch merkwürdiger aber, daß bei diesen Widerständen die Erinnerung an die oben behandelten Vorgänge unter Erzbischof Engelbert wieder auflebte und den widerstrebenden Geistlichen mit Nachdruck vorgehalten wurde. Im September 1554 schrieb nämlich der Prior des Kölner Karthäuserklosters, Gerhard Kalkbrenner aus Hammont, an den Ordensgeneral, den hl. Ignatius von Loyola, über einen Jesuitenfeind aus den Reihen des Kölner Klerus: „Ex clero est unus pastor theologus vobis detrahens et resistens, dixique illi saepius, quod monasterium non vultis aedificare, et pro tempore sancti Engelberti, episcopi et martyris cum Mendicantes intraverunt Coloniam, propter nimiam resistantiam pastorum episcopus convocato consilio interrogavit pastores, an scirent aliquod crimen vel infamiam de illis. Responderunt quod non. Tunc omnibus auditis finaliter dixit episcopus: Quamdiu bene vivunt, sinite eos: qui non est contra vos pro vobis est.“ Rheinische Akten zur Geschichte des Jesuitenordens 1542—1582, bearbeitet von *Jos. Hansen*: Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde XIV (1896), 252; vgl. *Therese Virnich*, Die Anfänge der Kölner Jesuitenschule: Annalen des Hist. Vereins f. d. Niederrhein XCVI (1914), 7.

Mit der Aufnahme der neuen Mönche wird die mittelalterliche Großstadt Köln zum erstenmal der Sitz von großen, das Gesamtgebiet der katholischen Kirche umspannenden und doch streng einheitlich verwalteten Orden; es sind dies Gemeinschaften, die sich immer mehr zu Trägern der richtunggebenden Strebungen auf allen Gebieten der in ihrer Hochblüte stehenden kirchlichen Kultur entwickeln, die darum auch den Stätten ihrer Niederlassungen einen höheren Anteil am allgemeinkirchlichen Leben gewähren. Wie der Kreislauf des Blutes den ganzen Körper durchströmt und allen Gliedern stets neue Kraft zuführt, so bringen fortan auch die aus allen Teilen der Kirche zuwandernden Mönche in das Kirchenwesen der Stadt einen frischen und großen Zug, der das religiöse und geistige Leben aus örtlicher und landschaftlicher Beschränkung zu abendländischer Allgemeinbedeutung erhebt. In dem Jahrhundert vor dem Einzug der Bettelorden zählt Köln trotz Domschule und sieben Stiftsschulen keinen Theologen oder Philosophen von irgendwelcher Bedeutung (kaum daß wir die Namen und ein Geringes über die theologische Richtung der Dom- und Stiftsscholastiker wissen); die im nahen Frankreich aufblühende Frühscholastik hat hier, vielleicht unter dem Einfluß des Abtes Rupprecht von Deutz († um 1130), keine Pflege gefunden. Wie anders wird das nach dem Einzug der Prediger! Es vergehen keine fünfundzwanzig Jahre, und Köln erhält im Jahre 1248 in dem „Studium generale“ der Dominikaner seine erste Hochschule, es sieht den größten Gelehrten des Mittelalters, Albert den Großen, als Lesemeister hier dauernd seinen Sitz aufschlagen und (in der Zeit von 1248 bis 1252) als Schüler zu seinen Füßen den Vollender der mittelalterlichen Denkarbeit: Thomas von Aquino. Ist es Zufall, daß zur selben Zeit in Köln das größte Werk kirchlicher Baukunst, der neue Dom, in dem von Nordfrankreich ausgegangenen gotischen Stile begonnen wird? Auch der Gedanke dieses Riesenwerkes geht ja auf Engelbert den Heiligen zurück, und nur sein allzufrüher, gewaltsamer Tod hat ihn gehindert, ihn auszuführen<sup>37</sup>. Derselbe Erzbischof also, der das innere kirchliche Leben der Stadt durch die Aufnahme der Bettelorden hob, trug sich auch schon mit dem Plane, eine dem Aufschwung des Stadtwesens angemessene weiträumige Bischofskirche zu errichten. Wenn es erst seinem zweiten Nachfolger, Konrad von Hochstaden (1238—1261), vergönnt war, am 15. August 1248 den Grundstein zu legen, so neigen wir uns doch vor Engelbert als erstem Planer und erstem Stifter unseres Domes, der dritten kölnischen Bischofskirche.

Wenn darum auch bei geschichtlicher Betrachtung Engelberts von Berg die Linien und Farben eines Heiligenbildes mehr und mehr verschwinden, so tritt dafür doch im Rahmen der kirchlichen Zeitgeschichte um so greifbarer seine wirkliche Größe ans Licht, und die kölnische Kirche, vor allem die Glieder der von ihm aufgenommenen Orden, haben allen Grund, den nahenden Gedenktag seines tragischen Todes in Dank und Ehrfurcht zu begehen.

---

<sup>37</sup> Vita 2, 3 (S. 663).



# Der Bibeldoktor.

Von Professor Dr. A. M. Koeniger, Bonn.

**A**ngesichts der neuzeitlichen verneinenden Bibelkritik hat die biblische Wissenschaft in den letzten Jahrzehnten für den Katholizismus erhöhte Bedeutung gewonnen, und zwar sowohl im Sinne des Aufbaus wie der Abwehr.

Es war selbstverständlich, daß bei der Wichtigkeit der Sache auch die höchste kirchliche Stelle ihre Weisungen gab und sichernde Maßnahmen traf. So erließ Papst *Leo XIII.* unter dem 18. November 1893 die umfangreiche Enzyklika *Providentissimus*<sup>1</sup> und sprach sich hierin sehr ausführlich über die verschiedenen alten oder neuzubildenden Fächer der biblischen Theologie, insbesondere auch über deren methodischen Betrieb aus.

Eine seiner letzten Großtaten war die Errichtung der Bibelkommission (*Pontificium consilium biblicum*) durch das apostolische Schreiben *Vigilantiae* vom 30. Oktober 1902<sup>2</sup>. Er erklärte hierin, er hätte nach Erlaß der Enzyklika *Providentissimus* den Katholiken ein neues Hilfsmittel an die Hand geben wollen; der einzelne könne den vielen Aufgaben der Bibelauslegung nicht mehr gewachsen sein; es bedürfe einer Zusammenfassung und Regelung derselben durch den apostolischen Stuhl, der allein imstande sei, vor irrigen Meinungen und allzu kühnen Schlüssen zu bewahren. Die Kommission entfaltete auch bald schon eine rege Tätigkeit.

Weitere Schritte unternahm der Nachfolger *Leos XIII.*, der große Reformpapst *Pius X.* Zunächst verlieh er durch apostolisches Schreiben *Scripturae sanctae* vom 23. Februar 1904<sup>3</sup> der Bibelkommission das Recht, *apostolica auctoritate* die akademischen Grade des Lizentiats und des Doktorats in den Bibelwissenschaften (*academicos gradus prolytae et doctoris in sacra scriptura*) zu erteilen; die Petenten mußten Priester, Doktoren der Theologie und als solche durch eine vom apostolischen Stuhl approbierte Universität oder Hochschule graduiert sein; der Lizentiatentitel könne gleich nach Erwerb des theologischen Doktors, der biblische Dokortitel aber erst nach Umfluß von mindestens einem Jahr erlangt werden.

Sodann betonte der Papst in seinem apostolischen Schreiben *Quoniam in re biblica* vom 27. März 1906<sup>4</sup> gleich eingangs, daß die Sache der Bibelwissenschaft noch niemals von solcher Wichtigkeit gewesen sei wie gerade heute, und ordnete dann nach einem Hinweis auf die Enzyklika *Providentissimus* seine Wünsche für den theoretischen und praktischen Betrieb der biblischen Studien an Seminarien in 18 Punkten (*Ratio studiorum sacrae scripturae in Seminariis clericorum servanda*).

---

<sup>1</sup> *Acta Sanctae Sedis* 26, 1893/94, 269—292.

<sup>2</sup> *Acta Sanctae Sedis* 35, 1902/03, 234—238.

<sup>3</sup> *Acta Sanctae Sedis* 36, 1903/4, 530—532.

<sup>4</sup> *Acta Sanctae Sedis* 39, 1906, 77—80.

Auf Vorschlag der Kardinäle, die damals der Bibelkommission angehörten ließ Pius X. ferner den „berühmten und hochverdienten“ Benediktinerorden („*l'illustre e benemerito Ordine benedettino*“) einladen, die nötigen Studien und Vorbereitungen zur Neuherausgabe der Vulgata zu beginnen und zu besorgen, welch ehrenvollen Antrag der Abtprimas Hildebrand Hemptinne in seinem eigenen und in des Ordens Namen freudig annahm<sup>5</sup>. So kam es zur Bildung der Vulgatakommission (*Pontificium consilium Vulgatae restituendae*), die sofort mit Eifer an ihre Riesenaufgabe sich machte. In aller Form erhielt sie ihre Bestätigung und korporative Rechte durch das *Motuproprio* Papst Benedikts XV. *Consilium* vom 23. November 1914<sup>6</sup>.

Mehr aber noch als all das bedeutete die Errichtung des Bibelinstituts (*Pontificium institutum biblicum*) in Rom durch das apostolische Schreiben *Vinea electa* vom 7. Mai 1909<sup>7</sup>. Schon von Anfang seiner Regierung an, sagt der Papst in dieser Stiftungsurkunde selbst, sei es sein Bestreben gewesen, daß der ganz besondere Weinberg der Heiligen Schrift reichliche Frucht trage wie für den Klerus so für die Gläubigen. Nun aber habe ihn die Not der Kirche dieser Tage veranlaßt, gerade den Studierenden der Bibelwissenschaften neue Hilfsmittel an die Hand zu geben, auf daß sie nicht zum größten Schaden der gesunden Lehre zu den Andersgläubigen sich flüchten müßten, um vom modernistischen Geiste erfüllt wieder zurückzukommen. Übrigens sei es bereits Leos XIII. Plan gewesen, eine bibelwissenschaftliche Hochschule in der heiligen Stadt zu begründen, und er, Pius X., habe auch in seinem Schreiben *Scripturae sanctae* vom 23. Februar 1904 daran erinnert, daß er diesen Plan durchführen wolle. Das täte er nunmehr von sich aus (*motuproprio*), indem er das Bibelinstitut ins Leben rufe. Nur Geistliche, sei es des Welt- oder des Ordensstandes, die ihre philosophischen und theologischen Studien hinter sich hätten, dürften darin Aufnahme finden und sollten dort eine derartige Schulung erfahren, daß sie später imstande seien, selbst als Lehrer der Heiligen Schrift zur Verteidigung der katholischen Wahrheit zu wirken. Es sollte eine Zentral- und Musteranstalt sein, unmittelbar dem Heiligen Stuhl unterstellt, geleitet durch einen eigenen Vorstand (*praeses*). Die beigefügten Vorschriften besagen in § 1, Gegenstand der Studien am Bibelinstitut sei vor allem das, was zur Erlangung der akademischen Grade in der Bibelwissenschaft nötig wäre, diese selbst sollten jedoch bloß durch die Bibelkommission erteilt werden können. Und § 17 schreibt vor, nur Doktoren der Theologie, die einen vollen Kursus der scholastischen Philosophie durchgemacht haben, dürften als Vollmitglieder des Instituts in Betracht kommen.

Zum Leiter des Bibelinstituts wurde der deutsche Jesuit P. *Leopold Fonck*, Professor an der Universität Innsbruck, ernannt. Seiner Umsicht und Sach-

<sup>5</sup> *Acta Sanctae Sedis* 40, 1907, 446—448.

<sup>6</sup> *Acta Apostolicae Sedis* 6, 1914, 665 f.

<sup>7</sup> *Acta Apostolicae Sedis* 1, 1909, 447—451.



kenntnis glückte es, das Ganze rasch auf die Höhe und zum Gedeihen zu bringen, namentlich seitdem 1912 mittelst ausländischer Spenden ein eigenes Gebäude erworben und vortrefflich ausgestattet werden konnte. Es erschienen zunächst Halbjahrs-, dann seit 1919 Jahresberichte des Instituts (*Acta pontificii instituti biblici*), ferner unter dem Titel *Biblica* größere Arbeiten, die unter Leitung der Lehrer desselben erwachsen; endlich sind neuestens *Collectanea biblica* angekündigt worden, die kleinere Aufsätze enthalten sollen.

Eigene Schreiben des Heiligen Vaters an den verdienstvollen Leiter des Instituts vom 22. März 1911 und 2. Juni 1912<sup>8</sup> normierten das Nähere hinsichtlich der jährlichen Prüfungen sowie betreffs des dreijährigen Kursus, den die Studierenden des Bibelinstituts durchzumachen hätten; am Schlusse desselben soll ihnen ein Diplom ausgehändigt werden des Inhalts, der Inhaber werde hiermit kraft der durch den apostolischen Stuhl gewährten Vollmachten zum Lektor oder Professor der Heiligen Schrift erklärt. Das letztgenannte Schreiben besagt aber weiterhin, das Recht, hernach auch wirklich das Lehramt in den Bibelwissenschaften auszuüben, hänge noch von dem Willen des betreffenden Ordinarius ab. Auch wird darin hervorgehoben, daß nach Erlangung des Diploms der Inhaber sich entweder durch Betätigung als Lehrer oder als biblischer Schriftsteller den Weg zur Verleihung der akademischen Grade bahnen solle, die jedoch allein die Bibelkommission erteilen könne.

Nochmals erfolgte daraufhin eine nähere Ordnung des Promotionsrechts durch das apostolische Schreiben Papst *Benedikts* XV. *Cum biblia sacra* vom 15. August 1916<sup>9</sup>. Es stellte als Vorbedingung für die Zulassung zum Studium am Bibelinstitut die Absolvierung der gewöhnlichen philosophischen und theologischen Studien auf, verwies wiederum auf dessen dreijährigen Kursus, nahm aber die Verfügungen der Schreiben vom 22. März. 1911 und 2. Juni 1912 zurück und ordnete folgendes neu an: 1. den Alumnen (nicht den bloßen Hörern) soll nach Ablegung der vorgeschriebenen Prüfungen am Ende des ersten Studienjahres ein Zeugnis für die Berechtigung zum Aufrücken in den zweiten Jahreskurs ausgestellt, am Ende des zweiten sodann durch das Institut selbst der akademische Grad des Bakkalaureats der Bibelwissenschaften erteilt werden; 2. im Gegensatz zu dem apostolischen Schreiben *Scripturae sanctae* vom 23. Februar 1904 wird nunmehr dem Bibelinstitut das Recht zugestanden, den Alumnen, die den vollständigen dreijährigen Kursus durchgemacht haben, nach bestandener entsprechender Prüfung namens der Bibelkommission den akademischen Grad des Lizentiats (*in sacra scriptura prolytatus gradum*) zu verleihen, doch hat den Prüfungen ein von den Kardinälen der Bibelkommission beordertes Mitglied derselben mit Stimmrecht anzuwohnen; 3. den Grad des Bibeldoktors (*laurea in sacra scriptura*) kann nur die Bibelkommission selbst

---

<sup>8</sup> *Acta Apostolicae Sedis* 3, 1911, 230 f.; 4, 1912, 471 f.

<sup>9</sup> *Acta Apostolicae Sedis* 8, 1916, 305—308.

verleihen, wie es ingeleichen ihre Sache ist, nach abgelegter Prüfung den an anderen Hochschulen als dem Bibelinstitut Vorbereiteten den Grad des Bibellizienten zuzusprechen; indes findet die Zulassung zur Prüfung für das Doktorat erst zwei Jahre nach Erwerb des biblischen Lizientatengrades statt, wenn unterdessen der Graduierte im Lehramt tätig war oder eine wissenschaftliche Arbeit seines bibelwissenschaftlichen Fachgebietes veröffentlicht hat.

Wie man sieht, ist der Bibeldoktor etwas Besonderes, und dem entspricht es auch, wenn der jetzt regierende Papst *Pius XI.* in Ergänzung oder Weiterführung des apostolischen Schreibens seines Vorgängers von 1916 neuestens ein *Motuproprio* *Bibliorum scientiam* über das Lehramt in den Bibelwissenschaften (*De disciplinae biblicae magisteriis*) unter dem 27. April 1924 erließ<sup>10</sup>. Nach allgemeinen Hinweisen auf die Wichtigkeit des Bibelstudiums sowie auf frühere einschlägige Erlasse der Päpste wird darin in 6 Punkten folgendes bestimmt<sup>11</sup>:

1. „Akademische Grade, die nach Ablegung der betreffenden Prüfung bei der Bibelkommission bzw. bei dem Bibelinstitut erlangt werden, sollen dieselben Rechte und die nämlichen kanonischen Folgen haben wie die an sonstigen päpstlichen Hochschulen oder katholischen Instituten erworbenen Grade in der Theologie überhaupt oder im kanonischen Recht.“

Mit anderen Worten: der Bibeldoktor soll künftig dem theologischen und dem kanonistischen Doktor, die beide bisher schon für das kanonische Recht eine Rolle spielten, ebenbürtig und für gewisse Fälle gleichberechtigt an der Seite stehen. Gemäß dem neuen Kodex müssen nämlich die *Uditori* der römischen Rota Doktoren beider Rechte sein (c. 1598 § 2), die Advokaten und Prokuratoren im Kanonisationsprozeß Doktoren des kanonischen Rechts oder wenigstens Lizienten der Theologie (c. 2018), der kirchliche Amtsanwalt (*promotor iustitiae*) sowie der kirchliche Amtsverteidiger (*defensor vinculi*) bei den bischöflichen Gerichten soll womöglich den Doktorgrad im kanonischen Recht besitzen (c. 1589 § 1), ebenso der Kanzler im Kanonisationsprozeß (c. 2017), desgleichen soll der Bischofskandidat wie auch der Generalvikar möglichst Doktor oder Lizientat der Theologie und des kanonischen Rechtes sein (c. 331 § 1 n. 5; 367 § 1), wenigstens der erste Dignitär der Domkapitel Doktor der Theologie oder des kanonischen Rechts (c. 396 § 1). Alle diese Kanones erfahren durch das *Motuproprio* vom 27. April 1924 keine Änderung. Anders verhält es sich mit zwei Kanones, die gleichfalls von Graduierten handeln. Zu ihrem Verständnis ist es jedoch nötig, vorerst die weiteren Bestimmungen des päpstlichen Erlasses in Betracht zu ziehen.

2. „Ein Benefizium, mit dem laut kanonischer Vorschrift die Verpflichtung zur öffentlichen (*predigtmäßigen*) Erklärung der Heiligen Schrift ver-

---

<sup>10</sup> *Acta Apostolicae Sedis* 16, 1924, 180—182.

<sup>11</sup> Die Übersetzung ist keine ganz wörtliche, enthält aber alles Wesentliche.



bunden ist, darf nur an Lizentiaten oder Doktoren der Bibelwissenschaft verliehen werden.“

Man hat hier vor allem an das Amt des Kapitelstheologen zu denken (c. 400), wovon im besonderen der c. 399 spricht. Und dies ist auch der eine der beiden Kanones, die durch die neue Vorschrift zum Teil einen andern Inhalt bekommen. Er besagt, daß als Kapitelstheologen, deren Amt an Kathedralkirchen bestehen muß (Bistumstheologe), an Kollegiatkirchen bestehen kann (c. 398), vor allem solche Kanoniker des betreffenden Gremiums zu wählen sind, welche bei sonst gleicher Eignung Doktoren der Theologie sind. Diese Vorschrift wird nunmehr dahin geändert, daß als Kapitelstheologen überhaupt nur mehr jene Kanoniker in Frage kommen, denen der Grad des in Rom erworbenen Doktors oder Lizentiaten speziell der Bibelwissenschaften eignet. Würde künftig die Übertragung jenes Amtes an andere erfolgen, wäre sie ungültig. Nicht berührt wird hingegen der übrige Teil des nämlichen Kanons, demgemäß als Kapitelspönitentiarius, dessen Amt an Kathedralen womöglich bestehen soll, an Kollegiatkirchen bestehen kann (c. 398), vornehmlich jener Kanonikus zu erküren ist, der mit dem Doktorgrad in der Theologie oder im kanonischen Recht ausgezeichnet ist. — Einen anderen Kanon des Kodex berührt der nächste Punkt des Motuproprios.

3. „Niemand darf fürderhin als Lehrer biblischer Disziplinen an Seminarien angestellt werden, der nicht nach Vollendung des entsprechenden biblischen Kursus akademische Grade, sei es bei der Bibelkommission, sei es bei dem Bibelinstitut, erlangt hat; doch soll hierzu sowie zu der unter Nr. 2 genannten Stelle der Grad des Bakkalaureus der Bibelwissenschaft hinreichen, der höher Graduierte allerdings als *magis idoneus* vorgezogen werden.“

Zur näheren Erläuterung dient hier zunächst das früher erwähnte apostolische Schreiben Benedikts XV. vom 15. August 1916. Danach erteilt das Bibelinstitut nach Absolvierung des zweiten Jahreskursus den Grad des Bakkalaureats, nach dem dritten Jahr den des Lizentiaten, während die Bibelkommission allein zur Erteilung des Doktorgrades an Absolventen des Bibelinstituts nach den sonstigen Voraussetzungen, zur Verleihung des Lizentiatengrades gegenüber den anderwärts Herangebildeten berechtigt ist. Irgendeinen Grad in der Bibelwissenschaft muß nun künftig jeder Seminardozent des Alten oder Neuen Testaments besitzen, so zwar, daß auch von diesem Erfordernis die Gültigkeit der Ernennung abhängig ist. Von den entsprechenden Dozenten an rein katholischen Universitäten und Fakultäten oder an katholisch-theologischen Fakultäten der Staatsuniversitäten ist keine Rede; für sie bestand bisher schon das Graduiertsein als selbstverständliche Vorbedingung zur Erlangung eines Lehrstuhls, freilich nicht gerade hinsichtlich der Bibelwissenschaft, sondern wie üblich hinsichtlich der Theologie überhaupt. Es liegt kein Grund vor, jetzt nach Erlaß des Motuproprios über das Lehramt in den biblischen Disziplinen für sie ein anderes zu fordern

als bislang; sind ja auch wiederholt schon Verfügungen der höchsten kirchlichen Stellen betreffs der Seminarien ergangen, ohne daß jene für die Universitäten übernommen wurden oder übernommen zu werden brauchten. Ein gleiches wird auch von den Lektorenstellen in den Klöstern zu gelten haben: sie werden von der neuen Vorschrift unmittelbar nicht berührt.

Durch Absatz 3 des Motuproprios erleidet jedoch c. 1366 § 1 des Kodex eine Veränderung oder erfährt vielmehr eine Ergänzung. Er gehört zu jenen 20 Kanones, die von den Seminarien handeln, und bestimmt, daß an denselben für das Lehramt der Philosophie, Theologie und des kanonischen Rechtes womöglich solche Geistliche genommen werden sollen, die den Doktorgrad an einer vom apostolischen Stuhl genehmigten Universität oder Fakultät erlangt haben. Unter die Fächer der Theologie zählen auch die Disziplinen des Alten und des Neuen Testaments. Gerade für sie wird nun eine eigene Forderung aufgestellt, daß nämlich ihre Vetreter, d. h. solche an den Seminarien, einen Grad in der Bibelwissenschaft erlangt haben, den sie in Rom bei der Bibelkommission bzw. dem Bibelinstitut erhalten. Studien in der heiligen Stadt selbst bilden auch hier die Voraussetzung zur Verleihung bzw. Erlangung des betreffenden Amtes. Damit ist also auch dieser Kanon des neuen Gesetzbuches einer nicht unbedeutsamen Änderung oder besser einer Ergänzung unterworfen worden.

4. „Die obersten Leiter der Orden und Kongregationen sollen taugliche, in Rom oder anderwärts Theologie studierende Zöglinge nach Abschluß ihrer allgemeinen theologischen Studien an das Bibelinstitut schicken.“

Der Heilige Vater bezeichnet dies nachdrücklich als seinen Wunsch (*id velle Nos sciant*). Mittelbar will damit doch soviel gesagt sein, daß die Lektorenstellen für die Heranbildung der Klostergeistlichen (vgl. c. 587 § 1), soweit die Bibelwissenschaft in Frage steht, auch mit Graduierten derselben zu besetzen seien, mag gleich der besonderen Verhältnisse der Klöster wegen das nicht unmittelbar zum Ausdruck kommen.

5. „Die Bischöfe sollen es als ihre heilige Pflicht und als eine dem Heiligen Vater besonders angenehme Sache erachten, jährlich eine bestimmte Summe (*annua pecunia*) für biblische Studien bereitzustellen oder für Bereitstellung durch freiwillige Gaben zu sorgen, mittels deren sie einen oder mehrere Priester ihrer Diözese in Rom am Bibelinstitut studieren lassen, damit dieselben hier auch promovieren könnten; für deren Unterkunft werde gesorgt werden.“

Auch mit diesem Punkte des Motuproprios wird ein allgemein lautender Kanon des Kodex ergänzt; es ist c. 1380. Er schreibt den Ordinarien allgemein vor, durch Frömmigkeit und Geistesgaben ausgezeichnete Geistliche an päpstlich errichtete bzw. approbierte Universitäten und Fakultäten zu weiterem Studium zu schicken, damit diese dort nicht nur ihre philosophischen, theologischen und kanonistischen Kenntnisse vertiefen, sondern auch die akademischen Grade erwerben. Im besonderen gilt also nun das auch hinsichtlich der biblischen Wissenschaften.



Ein Dekret der Konsistorialkongregation vom 30. April 1918<sup>12</sup> hat sodann des näheren Weisungen gegeben hinsichtlich des Besuchs von weltlichen Universitäten, indem es vor allem daran erinnert, daß kein Geistlicher ohne den Willen und ohne das Einverständnis seines Bischofs an solche zu Studien sich begeben dürfe. Nur wer bereits Priester sei, könne die Erlaubnis hierzu erhalten, es müsse dabei irgendwie Not oder Nutzen der Diözese vorliegen, an den betreffenden Universitäten müßten geeignete Professoren vorhanden sein, und die studierenden Priester dürften von etwaigen Pflichtexamina, denen sie sich sonst noch zu unterziehen haben (vgl. c. 130), keineswegs befreit werden. Insbesondere aber wird in dem Dekret unter Androhung arbiträrer Strafen verboten, daß solche Geistliche eigenmächtig und wider Willen ihres Bischofs weltliche Lehrstellen annehmen. Auf studierende Religiösen sollen diese Bestimmungen entsprechende Anwendung finden. — Es ist ohne weiteres klar, daß mehrere der aufgeführten Vorschriften der Konsistorialkongregation, so namentlich die drei letzten, auch für den Fall gelten, daß studierende Geistliche sich nach Rom ans Bibelinstitut begeben. — Endlich bringt das Motuproprio folgende Anordnung:

6. „Der Heilige Vater selbst geht mit gutem Beispiel voran und stellt sofort 200 000 Lire zur Verfügung, deren jährliches Zinsertragnis für den Unterhalt zweier auswärtiger, in Rom am Bibelinstitut studierender Geistlicher durch die Studienkongregation bereitgestellt werden soll; letztere Kongregation wird auch mit der Durchführung und der etwa nach klugem Ermessen nötigen Abänderung des vorstehenden Erlasses betraut.“

Auch aus diesem letzten Teile des Motuproprios erkennt man deutlich, welches Gewicht der Heilige Vater auf den tatsächlichen Vollzug seiner Anordnungen legt. Seine beiden Stipendiaten werden mit ihren je 4000 Lire nicht schlecht bedacht sein.

Das Heft der *Acta apostolicae sedis*, in dem das Motuproprio über das Lehramt in den Bibelwissenschaften veröffentlicht ist, trägt das amtliche Datum vom 1. Mai 1924; da der Erlaß wegen Beginns seiner Gültigkeit nichts weiter vermerkt, läuft gemäß c. 9 des Kodex vom 1. August 1924 ab der Zeitpunkt derselben. —

Als Nachwort sei noch folgendes beigelegt: Der Kirchenrechtslehrer Prof. Dr. *Hilling* in Freiburg hat in einem Artikel der Kölnischen Volkszeitung 1924 Nr. 589 darauf hinweisen zu müssen geglaubt, daß das neue Motuproprio auch für die theologischen Fakultäten von großer Bedeutung sei. Nach diesem wäre es denselben unmöglich, künftig noch die volle Ausbildung der Lehrer der heiligen Schriften in den biblischen Wissenschaften zu übernehmen. Wahrscheinlich habe der Heilige Vater nur das Bibelinstitut als promotionsberechtigt anerkannt, weil zur Zeit keine andere Anstalt existiere, die eine gleich gute Ausbildung der biblischen Lehrer in den heiligen Schriften gewährleiste. Denn

---

<sup>12</sup> *Acta Apostolicae Sedis* 10, 1918, 237 f.

grundsätzlich könne ein wissenschaftliches Monopolrecht kaum als wünschenswert bezeichnet werden. Man dürfe deswegen wohl die Vermutung aussprechen, daß der Heilige Stuhl sich in den näheren Ausführungsbestimmungen zu dem *Motuproprio Biblicorum scientiam* soweit erklären werde, das Promotionsrecht in der Heiligen Schrift auch andern wissenschaftlichen Instituten verleihen zu wollen, die eine dem römischen Bibelinstitute ähnliche Organisation und eine gleichwertige Ausbildung in den wissenschaftlichen Fächern des Bibelstudiums zu garantieren vermögen.

So macht denn Hilling gleich praktische Vorschläge für Einrichtung solcher weiterer Institute. Er denkt vor allem an die neue katholische Universität in Nymwegen, die ja für die katholische Fakultät auch nur bereits fertige Theologen zulasse und vom dritten Studienjahr an jetzt schon getrennte Kurse für die biblischen Fächer vorsehe; hier bedürfte es nur eines geringfügigen Um- oder Ausbaus. An den katholisch-theologischen Fakultäten in Deutschland (und Österreichs) müßten eigene biblische Sektionen erst geschaffen werden; dies könne vielleicht in der Weise geschehen, daß innerhalb der theologischen Fakultät ein eigenes biblisches Institut für die höheren Studien in der Heiligen Schrift ins Leben gerufen werde, analog dem römischen Bibelinstitut. Als Lehrer des Instituts könnten außer den Dozenten der alt- und neutestamentlichen Exegese auch andere Professoren der theologischen wie auch solche der philosophischen Fakultät herangezogen werden. So ließe sich, meint Hilling, ohne allzu große Kosten die Errichtung eines biblischen Instituts an den deutschen katholischen Fakultäten in die Wege leiten, das den Anforderungen des römischen Bibelinstituts entspräche. Sollte dies aber nicht sofort für alle Fakultäten möglich sein, so könnte man zuerst bei denen anfangen, die bereits die meisten Professuren für entsprechende Fächer besitzen<sup>13</sup>.

Soweit Hilling. Seine Worte haben mancherseits erschreckt und bange fragen lassen, was denn nun zu tun sei. Allein seinen Auslassungen muß doch entgegengehalten werden, daß sie viel zu weit greifen. Richtig ist, daß unsre katholischen Fakultäten, so wie sie heute sind, die volle Ausbildung für die Bibelwissenschaft nach Art und Umfang des römischen Bibelinstituts nicht geben können. Das war aber bisher schon auch für andere Fächer so. Man denke etwa an die katholischen philosophischen Institute, die für weiterstudierende Geistliche auch ein Spezifikum bilden, das an einer Fakultät im gewöhnlichen Ausmaß nicht erreicht werden kann. Und doch hörte man bislang nichts von einem Rufe nach Errichtung solcher Institute an jeder katholischen Fakultät. Auch handelt es sich laut dem neuen Erlaß, abgesehen von dem Bistums- oder Kapitelstheologen, um die exegetischen Professuren lediglich an den Priesterseminarien (siehe oben Punkt 2 und 3 des *Motuproprios*). Deren gibt es jedoch im heutigen Deutschland nur zwei (Mainz und Trier); die bischöflichen Akademien oder Hochschulen (Paderborn, Fulda, Eichstätt) bleiben dem Wortlaut des *Motuproprios* gemäß

<sup>13</sup> Vgl. auch die kurze Bemerkung *Hillings* im Archiv f. kath. Kirchenrecht 104, 1924, 78.



außer Frage. Solch mäßiger Bedürfnisse wegen ließe sich aber die Einrichtung einer Reihe von Bibelinstituten nicht rechtfertigen. Es wäre auch keineswegs eine so einfache Sache, diese an jeder Fakultät zu errichten, selbst wenn man zum Teil bereits vorhandene Lehrkräfte heranzöge; der Schwerpunkt läge vor allem in der notwendig großzügigen Ausstattung solcher Institute, die aber in diesem Punkte doch nie mit dem römischen Bibelinstitute auch nur annähernd in Wettbewerb treten könnten. Daß das Promotionsrecht in den Bibelwissenschaften auch anderen Instituten verliehen werden könnte und verliehen würde, steht theoretisch außer allem Zweifel. Ob es jedoch der römischen Kurie willkommen wäre, wenn eine Reihe anderer Bibelinstitute ins Leben gerufen würden, ist doch heute wenigstens sehr fraglich. Wäre dem so, hätte der Heilige Vater Mittel und Wege längst gefunden, einem entsprechenden Wunsche Nachdruck zu verleihen. Aber offensichtlich soll es auch einer der Zwecke des neuen *Motuproprios* *Bibliorum scientiam* sein, dem römischen Bibelinstitute einmal eine gewisse Anzahl von Mitgliedern jährlich zu sichern<sup>14</sup>; das würde aber durch Errichtung zahlreicher neuer Parallelinstitute wieder vereitelt. Sonach braucht hieran nicht gedacht zu werden.

---

<sup>14</sup> Der römische Korrespondent der Köln. Volkszeitung (1924 Nr. 939) berichtet unter dem 27. November 1924 bereits folgendes: Auf die Aufforderung Papst Pius' XI. im *Motuproprio* vom 27. April d. J., welche die Bischöfe und Ordensobern einlädt, ausgewählte Priester zur Ausbildung in der Wissenschaft der Heiligen Schrift zum Bibelinstitut nach Rom zu entsenden, haben die Bischöfe und Ordensobern aus allen Teilen der Welt eine bereitwillige Antwort erteilt. Die Zahl der erstmalig beim Bibelinstitut angemeldeten Alumnen hat bereits die Höhe von 57 erreicht, während sie in den letzten vier Jahren langsam von 20 auf 26 gestiegen war. Die Gesamtsumme der Besucher beläuft sich jetzt auf 70. 16 Nationen sind vertreten. An der Spitze Italien mit 13 Alumnen, ihm folgen die Vereinigten Staaten mit 10, Spanien ebenfalls mit 10, Frankreich mit 8, Südamerika mit 6, Deutschland und Irland mit je 5, ferner Kanada mit 3, Holland und Polen mit je 2, England, Australien, Belgien, die Schweiz, Jugoslawien und Rumänien mit je 1.

Kaum weniger zahlreich sind die 14 religiösen Genossenschaften, die eins oder mehrere ihrer Mitglieder zum Studium am Bibelinstitut entsandt haben. An erster Stelle steht die Gesellschaft Jesu mit 11 Studenten. Es folgt die Kongregation der Redemptoristen mit 5, dann die Kapuziner mit 4, die Lazaristen ebenfalls mit 4, die Minoriten mit 3, die Karmeliter, die Kongregationen vom Heiligen Geist, vom Allerheiligsten Altarssakrament, vom Kostbaren Blute, vom Unbefleckten Herzen Mariae, vom Heiligen Franz von Sales, die Oblaten der Unbefleckten Empfängnis und die Oblaten des Heiligen Joseph mit je einem.

# Katholische Kirche und Industriearbeiterschaft.

Von Joseph Joos, M.Gladbach.

In den Tagen des 19. bis 22. Juli d. J. trafen sich in Antwerpen Abordnungen katholisch-sozialer Arbeiterorganisationen verschiedener Länder zu gemeinsamer Aussprache. Es waren vertreten: Belgien durch die Führer der katholisch-sozialen Bewegung, allen voran der über Belgiens Grenzen hinaus geachtete Senator P. Rutten, P. Perquy, andere führende Geistliche und Laien wie Dr. Colens, Pelpaire, Prims, Abgeordneter Heyman, Carels, Pauwels u. a., Deutschland durch die Zentralen des West- und Süddeutschen Verbandes katholischer Arbeitervereine, Frankreich durch die sozial tätigen Geistlichen P. Arnou, Simonis, Six und durch die Herren Tessier, Flery u. a., Holland durch einen ganzen Stab von Vertretern seines reichgegliederten katholisch-sozialen Vereinswesens, an der Spitze Msgr. Dr. Poels, die Schweiz durch den Zentralvorstand von St. Gallen, Italien und Spanien, Tschechoslowakei und Luxemburg durch Geistliche und Laien. Von England lag ein Bericht vor. Das Internationale Arbeitsamt in Genf hatte den deutschen Sekretär Henseler delegiert. Der Verfasser des vorliegenden Aufsatzes erstattete über diese internationale Konferenz in der „Germania“ (Nr. 308 vom 26. Juli 1924) und der „Köln. Volkszeitung“ (Nr. 574 vom 27. Juli 1924) einen Bericht, der ob der darin enthaltenen Feststellungen Aufsehen erregt hat. Wir lassen die entscheidende Stelle hier im Wortlaut folgen:

„Der industriellen Entwicklung folgt, ihrem Schatten gleich, eine Masse von über kurz oder lang gemütsentleerten, rationalisierten, entarteten und radikalisierten Arbeitern, die, sich selbst überlassen und ohne dauernde Fürsorge und vertrauensvolle Führung, in eine Geistesatmosphäre versinken, die für religiöses und volkhaftes Gemeinschaftsleben keinen Raum mehr läßt. Ist diese Entwicklung zwangsläufig, naturgesetzlich? Nein! Sie muß und braucht es nicht zu sein, wenn die ordnende und korrigierende Hand rechtzeitig zufaßt. Nun aber haben Krieg und Nachkriegszeit die ungünstigen Umstände verstärkt. Ein Grund mehr, die Augen offen und den Willen frisch zu halten.

Wie ist die Lage?

In Frankreich ist das Bild, das uns der Leiter der katholischen Volksvereinsbewegung Frankreichs, P. Arnou, vom Geiste der Industriestädte entwarf, fast trostlos. Die erdrückende Mehrzahl der katholischen Arbeiter steht dem religiösen und kirchlichen Leben völlig fern und verharret in einer absoluten Gleichgültigkeit. Er nannte Orte, wo zwischen 25—50 Prozent der Arbeiter überhaupt nicht mehr getauft sind. Der Glaube lebt nur noch in formalen Erinnerungen. Die Ansätze zur Besserung sind im allgemeinen nicht schlecht, aber sie betreffen mehr die bürgerlichen Schichten. Die Methode zur Rückgewinnung der verlorengegangenen Arbeiterschaft ist augenscheinlich noch nicht gefunden. Es fehlt an Vertrauen. Religion und Kirche gelten als „reaktionäre Mächte“ und als Hemmungen auf dem Wege zu einer gerechten Ordnung. Das Vertrauen ist nur durch hingebende praktisch-soziale Arbeit der Katholiken auf allen Gebieten wiederzugewinnen.

Die Lage in Belgien ist mit folgenden Worten charakterisiert: Der kirchliche Organismus auf der Höhe, katholische Volksschulen und katholische Universität, 30 Jahre katholische Kammermehrheit und Regierung, und trotzdem — 80 vom Hundert der katholischen Industrie-



arbeiterschaft praktizieren nicht mehr. Die religiöse Gleichgültigkeit ist enorm. Ein idealisierter Materialismus hat den Raum ausgefüllt, den ehemals der Glaube eingenommen. Mißtrauen gegen Religion, Kirche und Geistlichkeit charakterisiert die Situation. Bei näherem Zusehen zeigt sich, daß die Gläubigkeit in den Arbeitermassen mit der Zu- und Abnahme der sozialistischen Organisation steigt und fällt. Diese Organisationen haben darum so viel Terrain erobert, weil die Arbeiter zu lange einer anderen selbständigen, machtvollen und ausreichenden katholischen Organisation zur Wahrnehmung ihrer wirtschaftlichen, sozialen und politischen Interessen entbehrten.

Die katholisch-religiösen Verhältnisse in England sind in bezug auf die industrielle Arbeiterschaft keineswegs günstig. Kaum ein Drittel nimmt praktisch Anteil am katholischen Leben. Die Arbeiterjugend verliert sich frühzeitig in liberale und neutrale Klubs. Was in England fehlt, ist neben den neutralen Gewerkschaften eine katholische Arbeiterstandesorganisation. — In der Schweiz erwachte die soziale Initiative der Katholiken ebenfalls zu spät, und die Geschichte der christlich-sozialen Bewegung daselbst ist eine Leidensgeschichte. Das Ergebnis ist danach. Die Kirche hat in den Industriezentren im Durchschnitt die Hälfte der Arbeiterschaft verloren. — Italien hatte in neuerer Zeit ein katholisches Organisationswesen aufgebaut. Der Faschismus hat es fast restlos zerstört. — Die spanischen Verhältnisse ähneln den französischen und belgischen. Indifferentismus und Sozialismus herrschen vor. Hauptursache des Abfalls der Industriearbeiter ist die antiklerikale Bewegung. — In der Tschechoslowakei hatte die große Abfallbewegung auch Teile der katholischen Industriearbeiterschaft erfaßt. Die Bewegung kam zum Stillstand. Heute arbeiten sich katholisch-soziale Vereinigungen neben nationalsozialistischen und kommunistischen hoch. — Luxemburg zählt unter seiner katholischen Bevölkerung die Hälfte Industriearbeiter. Die seinerzeitigen katholischen Fachabteilungen (Sitz Berlin) haben das Schicksal anderer Organisationen geteilt.

Unsere deutschen Verhältnisse sind bekannt. Nur die holländischen Vertreter auf der Konferenz vermochten für ihr allerdings nur strichweise industrialisiertes Land ein im ganzen ausgeglichenes Bild zu entwerfen. Hier gelang es durch frühzeitiges Zufassen und mannigfaltige Ausgestaltung der katholisch-sozialen Werke die Massen der Industriearbeiter zu erhalten und allen zersetzenden Mächten ausreichenden Widerstand entgegenzustellen. —

Die Wirklichkeit, eine furchtbare Wirklichkeit stand am Schluß dieser Berichterstattung vor der Konferenz. Sie fordert, wie *P. Rutten* sich ausdrückte, unerbittlich das Eingeständnis: daß die Mehrzahl der katholischen Industriearbeiter heute verloren sind und außerhalb des katholischen Lebens stehen, daß die bisherigen Mittel religiös-kirchlicher und karitativer Art nicht ausreichen, daß es besonderer Organisationen bedarf, die kraft ihrer wirtschaftlichen und sozialen Arbeit und ihrer unerschütterlich volkstümlichen Politik das Vertrauen der katholischen Arbeiterschaft erhalten und aufs neue erwerben können.“

Diese Auffassungen und Darlegungen haben infolge eines groben Mißverständnisses Widerspruch gefunden. Sie wurden dahin verstanden, als ob wir damit die alte Phrase hätten wiederholen wollen: das Christentum, die Religion, die Kirche haben versagt. Wir haben darauf erwidert: „Die Feststellung, daß die bisherigen Mittel religiös-kirchlicher und karitativer Art nicht mehr ausreichen, die Massen der Industriearbeiterschaft in Kontakt mit der Kirche zu halten, heißt auf deutsch ganz und gar nicht: „Das Christentum hat versagt“. Auf dem Wort „Mittel“ liegt doch der Nachdruck. Das Christentum versagt nie, aber der Mensch versagt. Sein Versagen kann natürlich auch davon herrühren, daß er sich den Heilswahrheiten entzieht, daß sie, die Heilswahrheiten, nicht mehr an ihn heranreichen. Auf Mittel zu sinnen, Brücken zu bauen,

die Industriearbeiterschaft und Kirche wieder miteinander verbinden, das und nur das war daher auch allein die Frage, um die es sich in Antwerpen gehandelt hat.

Vorliegende Zeilen sollen das Thema etwas weiterführen und andere zum Nachsinnen über dieses wichtige Problem anregen.

*P. Arnou* aus Paris hat der Konferenz einen schriftlichen Bericht vorgelegt. Er enthält keine Ziffern, dagegen einen Satz, auf den wir gelegentlich zurückkommen müssen. Er lautet in sinn- und wortgemäßer Übersetzung: „Die schmerzliche Tatsache ist das Vorhandensein einer Krise des Vertrauens der Arbeiterklassen gegenüber dem Katholizismus, den man für unfähig hält, ihre Interessen wahrzunehmen und ihre Erhebung zu verwirklichen“. In den Leitsätzen von *P. Dr. Colens*, des derzeitigen Leiters der katholisch-sozialen Arbeitervereine Belgiens, lesen wir u. a.: „Den ersten Kern der sozialistischen Organisationen bildeten nicht katholische Arbeiter. Aber Tausende katholischer Arbeiter sind dann diesen sozialistischen Organisationen beigetreten, zunächst unter Beibehaltung ihrer religiösen Überzeugung, aber nach und nach haben sie ihren Glauben eingebüßt.“

Wenn wir unsere deutschen Verhältnisse damit vergleichen, so dürfen wir sagen: der katholischen Kirche in Deutschland ist es gelungen, einen bedeutenden Teil der Industriearbeiterschaft zu halten. Der Katholizismus in Deutschland kann mit Stolz auf eine breite Schicht treuer, kampferprobter, kirchlich gesinnter Arbeiter hinweisen. Jede katholische Pfarre im Industrieviertel beweist es. Auch die Mitgliedszahlen unserer katholischen Arbeiter-, Jugend- und Gesellenvereine sind immer noch ansehnlich. Trotzdem: wir haben auch Boden verloren. Wir kennen sie, die einmal in unseren Reihen standen, im Jugend- oder Gesellenverein sogar, und dann langsam, stillschweigend abseits gingen. Immer wieder begegnen wir Führern der sozialistischen Bewegung, auch Abgeordneten, die aus katholischen Familien hervorgegangen sind und irgendwann den Bruch vollzogen. Wir können noch weiter Boden verlieren, wenn wir nicht in angespannter Aufmerksamkeit in unseren Volkskörper hineinhorchen und unsere Augen aufreißen. Es ist ein gefährliches Zeichen der Zeit, wenn es heute so schwer fällt, die katholische Arbeiterjugend in wünschenswertem Maße zu erfassen und zu erhalten. Der Nachwuchs aus der arbeitenden Jugend für das kirchliche Leben und für die Standesorganisationen ist durchaus ungenügend.

Am meisten verloren haben wir in der Großstadt. Die Gründe sind des öfteren erforscht und dargestellt worden. Großbetrieb, Großstadt, Mietkaserne — sie formen den Großstadtmenschen in der Arbeiterschaft, höhlen ihn aus, rationalisieren sein Denken und Tun und zerfressen den religiösen Keimgrund der Seele. Derselbe Prozeß, nur langsamer, vollzieht sich in den Mittelstädten und, wie mir scheint, in schnellerem Tempo, geradezu hemmungslos, weil ohne planmäßigen Widerstand in den industrialisierten Landorten! Das,



was wir „Landkultur“ nannten, die gefestigte Sitte und Art der katholischen, dörflichen Bewohnerschaft, ist in Auflösung begriffen. Wer genau zusieht, findet die Anzeichen überall. Der Bauer ist in den letzten zehn Jahren ein anderer geworden. Diese Tatsache beschleunigt den Prozeß der inneren Radikalisierung der Industriearbeiterschaft in den Landorten. Zusammenfassend muß gesagt werden: wo immer wir Industriearbeitermassen mehr oder weniger sich selbst überlassen und nicht alle Mittel erschöpfen, „Tuchföhlung“ zu halten, verlieren wir<sup>1</sup>. Warum?

Es ist etwas Eigenartiges um den industriellen Lohnarbeiter der Gegenwart. Immer wieder stoßen wir bei Laien, die nicht näher zusehen, auf Vergleiche, die durchaus nicht stimmen. Die großbetriebliche Hand- und Maschinenarbeit der Neuzeit und der Mensch, der mit ihr geformt wird, ist in seinem ureigensten Wesen noch zu wenig erkannt. Fragen des Einkommens, der Arbeitszeit, der Rechtsstellung im Betriebe und im Staat erfassen diese Wesensart keineswegs restlos. Sie föhren bloß an das Kernstück heran, das psychologische nämlich. Die Arbeit der heutigen industriellen Lohnarbeiterschaft, vor allem in der Fabrik, im Großbetrieb besonders sichtbar, ist reine, bloße „Nichts-als-Arbeit“. Sie ist aus einer Umkleidung von menschlicher Sitte, die einmal war, herausgenommen. Sie ist entblößt. Nackte Lohnarbeit, weiter nichts. „Ware“, sagt man volkswirtschaftlich. Und diese Nacktheit zerfrißt den höheren Sinn. Der Mensch wehrt sich instinktiv gegen diesen Zustand, gegen das Sinken und Versinken. Hier liegt die innerste Spannung, die in Millionen von Arbeitern zu finden ist. Die Fabrik ist mehr für Maschinen als für Menschen gebaut. Sie kann nur Arbeitsraum, nicht Lebensraum werden. Die Arbeit selbst steht nicht auf festem Grund. Die Arbeitsstelle schwankt mit dem Gang der Konjunktur. Sie kann morgen verloren sein. Darum kann sie nicht Lebensarbeit werden. Der Lebensabend ist völlig ungesichert. Dieser Mensch Arbeiter sucht Heimat und kann sie nicht finden, nicht in der Mietwohnung, nicht in der Arbeit, nicht im Beruf. Er wird wurzellos.

Religion und Familie können ihm eine andere Heimat geben. Sie können alles ersetzen, was Fabriksaal und Arbeit, Partei und Klassengemeinschaft verheißen und nicht vermögen. Das ist erwiesen. Die Millionen religiöser Industriearbeiter bilden einen lebendigen Beweis. Aber zum Religiösen gehört das Wollen, und es wird durch naturwidrige Umstände geschwächt. Die Familie ist durch die Umwälzung der Lebensweise der Industriearbeiterschaft selbst stark in Mitleidenschaft gezogen und zerrissen. Wenn ein jugendlicher Sozialist und Kommunist seine Lebensgeschichte schildert, so fängt er gewöhnlich damit an: „Ihr redet von Familie — ich habe keine gekannt. Ihr redet von Gott — ich habe ihn nie gesehen ...“<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. P. C. Noppel, „Um die Seele des Arbeiters“, „Stimmen der Zeit“, Dezemberheft 1924.

Viele Seelsorger in Arbeitergegenden sind mir zu Gesicht gekommen. Aus den Besten von ihnen hörte ich das Eingeständnis heraus: Wir kennen die Arbeitermassen zu wenig, denen wir uns hier gegenübergestellt sehen. „Meiner Auffassung nach“, schrieb mir dieser Tage ein Pfarrer, „müssen wir Geistliche die Sprache der Arbeiter mehr studieren, d. h. ihre Seele besser kennenlernen.“ Die Seele, darunter verstehe ich auch die näheren Umstände in der Arbeit, in der Freizeit, in der Wohnung, in der Familie. Nicht den Sonntagsmenschen bloß, sondern den des Werktags, der im brutalen Leben steht. Man unterschätze nicht die Rolle, die die Arbeit, die konkrete berufliche Arbeit im Leben des Industriearbeiters spielt, gerade weil heute eine Spannung besteht zwischen Mensch und Arbeit.

Von einem Jugendpräses, der eine praktische Methode gefunden hat, um an die junge Arbeiterwelt heranzukommen — er holt jeweils auf besondere Einladungen hin einen kleinen Kreis zusammen zu freier unverbindlicher Aussprache —, hörte ich, daß er zwei Fragen herausgefunden, um den sich das Denken der Jugendlichen dreht: die Arbeit und das Weib. Die Beobachtung scheint mir vollkommen richtig.

Das psychologische Problem des Industriearbeitersmenschen wird heute von verschiedenen Seiten angefaßt. Der freidenkerische Professor *Ernst Horneffer* hat unter dem Titel „Die große Wunde“ psychologische Betrachtungen zum Verhältnis von Kapital und Arbeit geschrieben, in denen manches Wissenswerte enthalten ist. (Verlag Oldenbourg, München/Berlin.) Tiefer gräbt der Breslauer Professor *Dr. Eugen Rosenstock*. Seine Untersuchungen über den Lebensraum des Industriearbeiters (Werkstattaussiedlung, sozialpsychologische Forschungen, Berlin, Julius Springer) sind hoch zu bewerten. Wir nennen noch die außerordentlich bemerkenswerten Untersuchungen des Volksschullehrers *Heinrich Kautz* zur „Psychologie der männlichen Schulentlassenen in der Industrie“, erschienen in der Zeitschrift des Verbandes der katholischen Jugendvereine Deutschlands, Düsseldorf, sowie die „Großstadtjugend“ von *Günther Dehn* (Furche-Verlag). Die Arbeit von Kautz ist ein Spiegelbild der Denk- und Verhaltensweise der Arbeitermassen im Industrieviertel überhaupt. Sie ist für den Seelsorger von besonderem Interesse auch dadurch, daß er die Mission der Kirche, die Bedeutung der Liturgie für die ausgehungerte Arbeiterseele darstellt. Im ganzen ist die Forschungsliteratur auf katholischer Seite, die sich den psychologischen, sozialemischen und sozialpädagogischen Fragen zuwendet, noch auffallend dünn. Wir sehen allerdings die erfreulichen Ansätze in *Steinbüchel*, *Briefs*, *Brauer*, *Landmesser*. Auf der Bamberger Tagung des Kartellverbandes katholischer Arbeitervereine Deutschlands (Okt. 19. 24) ist noch einmal mit Bedauern an die Zurückhaltung der katholischen Theologieprofessoren gegenüber dringenden sozialemischen Zeitproblemen und gegenüber praktisch-sozialen Veranstaltungen der katholischen Verbände erinnert worden. Wir brauchten ein Gegenstück zum „Evangelisch-sozialen Kongreß“ in einer



Zusammenfassung all derer, die auf irgendeinem Teilgebiet theoretisch oder praktisch wirksam sind.

\* \* \*

„Der Sozialismus hat Bankrott gemacht“, hören wir oft sagen. Er hat seine Rolle als Messias ausgespielt. Das ist wahr und falsch zugleich. Wohl ist auch weiteren Kreisen der Arbeiterschaft die schöpferische Ohnmacht des Sozialismus in etwa zum Bewußtsein gekommen und eine Ahnung von einem letzten Versagen dämmert selbst in sozialistischen Kreisen auf. Und doch wäre es falsch, daraus den Schluß zu ziehen: nun wird die Bewegung automatisch abebben und verfallen. Der Geist kann erloschen sein und die sozialdemokratische Bewegung doch bleiben, dann nämlich, wenn Besitz und Bildung daraus folgern: „Nun bleibe alles beim Alten“. Der Sozialismus ist unmöglich, damit ist nicht gesagt, daß der heutige Privat- und Individualcharakter der Wirtschaft in alter Form bleiben kann. Professor *Briefs* hat recht gesehen, wenn er auf der Heidelberger Tagung der Akademiker ausführte, daß der Sozialismus sein Ansehen als Messias der Unterdrückten eingebüßt haben kann und seiner Kampfidée trotzdem noch die Wirkung von Thors Hammer verbleibe, „wenn die Bürgerlichen nicht den Weg zur Besserung in einer christen- und menschenwürdigen Sozialpolitik finden.“ Das Wort trifft die heutige Sachlage vollkommen.

Eine tiefe Enttäuschung bedrückt die heutigen Arbeitermassen. Die Ursachen sind nicht allein in der schmerzlichen Erkenntnis zu erblicken, zu der sich die Arbeiterschaft gezwungen sieht, daß sie nämlich ihre Macht überschätzt hat und ihre Organisationen den großen Traum nicht zu verwirklichen vermochten. Auch nicht in äußeren Rückschlägen ihrer Lebenslage, sondern insbesondere in der selbstverständlichen Härte, mit der der neue Wirtschaftsliberalismus sich gegenüber der Arbeiterschaft durchgesetzt hat. Der soziale Unverstand, der antisoziale Zynismus ist es, der die Arbeiterschaft aufscheucht, empört und verbittert hat. Es zeigte sich wieder einmal, wie sehr unsere Wirtschaftsführer der psychologischen Fähigkeit entbehren, wie sie durch die Behandlung der Dinge die Kunst der Menschenbehandlung verlernen. Eine unverständliche öffentliche Meinung hat den Eindruck erhärtet, daß nun alles „gegen den kleinen Mann“ anrenne und eine vollendete soziale und politische Reaktion planmäßig am Werke sei. So zog eine schwere Krise des Vertrauens herauf. Noch stehen wir darin. Sie kommt dem zerrütteten Sozialismus zugute und verhindert den Prozeß der Selbstbesinnung in seiner naturgemäßen Entfaltung. Mehr als das: diese Vertrauenskrise wirkt sich in unseren eigenen katholischen Arbeiterkreisen aus. Noch rechtzeitig kam der soziale Mahnruf der Fuldaer Bischofskonferenz, um beginnendes Unheil zu verhüten. Sozialgehaltene Ansprachen der hochwürdigen Herren Bischöfe, die Kundgebung des Hannoverschen Katholikentages haben den günstigen Eindruck auf die katholische, ja auf die Gesamtarbeiterschaft verstärkt.

Des ungeachtet erfordert die Lage äußerste Wachsamkeit. Aus einem Brief eines Geistlichen in Oberschlesien vom Mai d. J. entnehme ich: „Der hiesige Ort zählt 2500 Seelen. Alles katholisch. Eine Anzahl kommunistischer Versammlungen fanden vor der Wahl statt. Alle gut besucht. Die Kirche wurde gemein verhöhnt, ich beschimpft. Erster-Mai-Umzug fand statt, abends wollte man mich verprügeln. Wahlausfall: 500 Kommunisten usw. Gepredigt habe ich genug. Wegen öffentlicher Beschimpfung der Kirche ließ ich sogar unter öffentlicher Erklärung, daß die Kirche über die Gemeinheit trauere, einige Tage die Maiandacht ausfallen, um die weniger Radikalen zur Besinnung zu bringen. Alles vergebens.“ Der Wandel der Dinge hat den Seelsorger überrascht und ihn an den Rand der Verzweiflung gebracht.

Handelt es sich hier um östliches Gebiet, so in nachfolgendem um eine Diasporagemeinde des Westens. Der Pfarrer schreibt: „Die großen Arbeitermassen in den größeren Industrieorten sind ja momentan größtenteils entchristlicht und entkatholisiert. Wie diese Massen für die Kirche zurückgewinnen? Welches ist die Methode? Es scheint fast, als ob sie für eine Rückeroberung größeren Stils noch gar nicht gefunden ist. Ich habe mich nun schon öfters gefragt: Was ist da zu tun? Wie diesen Arbeitern wieder beikommen? Wie sie für Gott und die Kirche wiedergewinnen? Man fühlt sich als einzelstehender Geistlicher dieser organisierten Macht des Unglaubens fast wie hilflos gegenüber.“ —

Sind keine Anzeichen zur Besserung? Spüren wir nicht bei den Jungsozialisten die Abkehr vom Marxismus, der Gottentfremdung, dem blinden Glauben an die Naturgesetzlichkeit? Wir sehen sozialistische Arbeiterjugend wandern, Heimat und Volk sich erwandern, sehen sie diskutieren mit ganz anders gearteter, auch unserer religiösen Jugend. Wir sehen diese Zeichen wohl, aber auch das andere, daß die Masse noch in Fremdheit und Verstockung verharret. *Günther Dehn* hat in seiner neueren Schrift „Die religiöse Gedankenwelt der Proletarierjugend“ Selbstzeugnisse der großstädtischen Arbeiterjugend zusammengestellt. Es handelt sich hier naturgemäß mehr um die Jugend des protestantischen Volksteiles. Das Ergebnis ist erschreckend. „Die Auflösung ist da. Das zeigt deutlich der Mangel einer religiösen Entwicklung von Altersstufe zu Altersstufe, das zeigen die überall eindringenden Elemente der Zersetzung, das zeigt endlich der tatsächlich vorhandene, in Wahrheit doch unendlich dürftige religiöse Besitz. Es ist für diese Jugend ja absolut selbstverständlich, daß die Religion aufgehört hat, eine das Leben in seiner Gesamtheit bestimmende Macht zu sein. Sie ist durchaus Privatsache ... an die Peripherie des Daseins gedrängt.“ Diese Jugend lebt nicht mehr im lebendigen Strom einer Tradition. „Die Familien sind ohne fromme Überlieferung, das ist das Entscheidende, und die Jugend ist darum so, wie sie ist. Volksfrömmigkeit ist christlich-kirchliche Sitte, die vom Boden der Familie aufsteigt. Die kümmerlichen Reste, die allenfalls noch in der proletarischen Familie vor-



handen sind, reichen nicht aus zu irgendeiner kräftigen Gestaltung. Kirche und Schule sind machtlos, wenn der Urboden versagt.“ Soweit Dehn.

Erschütternd ist die Feststellung, zu der sich genannter Verfasser gezwungen fühlt: Zum Proletarierschicksal gehört auch der Verlust der Religion. Wir widersprechen diesem Urteil. Millionen religiöser katholischer Proletarier legen lebendiges Zeugnis ab. Indes will uns scheinen, daß auch wir Grund haben, dem in obigem Satz niedergelegten Fatalismus zu Leibe zu gehen. Die Lage ist schwierig, nicht hoffnungslos. Der Protestant mag vor den Gegebenheiten kapitulieren, der Katholik fühlt sich berufen, sie zu korrigieren. Der fatalistische Satz schlägt uns in einer anderen Variation entgegen. Wirtschaftlich Liberale, Sozialskoptische pflegen mitunter ihre Auffassung unter dem Hinweis darauf zu stützen, daß doch alles keinen Zweck habe, und daß doch alle Arbeiter am Ende sozialdemokratisch würden. Eine solche gedankliche Einstellung muß auf die Dauer die noch vorhandene Fühlung zwischen oben und unten vollends zerstören. Sie schwächt die Energie in der sozialen Hilfsarbeit in bürgerlichen Kreisen und wird damit zum eigentlichen Urheber der Folgeerscheinungen, die man beklagt. Die Arbeitermassen stützen sich darauf und begründen ihrerseits damit das mißtrauische und verbissene Abseitsstehen.

*Dehn* spricht an einer Stelle seines Buches vom Zusammenhang zwischen Religion und Bürgerlichkeit. „Kirche ist Bürgerlichkeit.“ „Kirche ist Kleinbürgertum.“ Alle Gewerbe, bei denen auch nur eine bescheidene Möglichkeit späterer Selbständigkeit besteht, haben einen religionsfreundlichen Zug. („Die religiöse Gedankenwelt der Proletarierjugend“, S. 39.) Zweifellos ist ein gewisser Zusammenhang zwischen religiöser Innenlage und Arbeitsweise zu beobachten, indes nur insoweit, als ein bestimmtes Arbeitsschicksal die Widerstände gegen die Durchdringung mit dem Religiösen häuft und verstärkt. Die oben berührte Frage hat aber eine andere, allgemeinere Seite. Man redet heute schlagwortmäßig von einem „christlichen Bürgertum“, das gegenüber dem Marxismus zu behaupten die Aufgabe der Zeit wäre. Ein Propagandist wagte sogar die Worte zu verstellen, wobei ein „bürgerliches Christentum“ herauskam. Hier sind unsere Arbeiter, auch unsere katholischen, überaus empfindsam und hellhörig. Die ganze Jugend ist es. Der Anschein nur, als ob Religion und Bürgertum, Kirche und besitzende Schicht sich gegenseitig decken würden, müßte sich verhängnisvoll auswirken. Auch nach dieser Richtung sind die unzweideutigen Auslassungen des Episkopats in ihrer beruhigenden Einflußnahme nicht hoch genug anzuschlagen.

Mißtrauen kann nur durch gesteigertes Vertrauen behoben werden. Die praktische Erfahrung lehrt, daß der geduldrigen ausdauernden Arbeit ungeahnter Erfolg beschieden sein kann. Auf einer schlesischen sozialen Studienwoche für Geistliche berichtete ein Pfarrer aus einer Industriegemeinde: Neun Jahre rang ich um das Vertrauen. Ich verhalf der Gemeinde zu einer Güter-

abfertigungsstelle und beriet mit den Sozialisten in der Baugenossenschaft jahrelang Wohnungsnot und gemeinnütziges Wohnwesen. Wir diskutierten in meiner Stube. Die Kanzleibariere wurde abgeschafft. Die Leute sollten sehen, daß ich keine Reichtümer besitze. Die Gemeinde hat sich gewandelt. Der ehemalige Sozialistenführer ist heute der Vertrauensmann des Pfarrers.

Die Beobachtungen, die der Schriftleiter des Verbandsorgans der katholischen Arbeitervereine Westdeutschlands, *W. Elfes*, im Sommer 1922 inmitten der Belegschaft eines Metallwerkes in einer niederrheinischen Fabrikstadt angestellt hat, betreffen ehemals katholisch-kirchliche Arbeiter des Westens. Er fand, daß in dieser Arbeiterschaft im allgemeinen noch mehr Religion und kirchlicher Geist lebt, als sie selbst zugeben möchte. Mit wenigen Ausnahmen hörte er von fast allen sozialistischen Arbeitskollegen, daß sie ihre Kinder in einer konfessionellen Schule unterrichtet und erzogen haben wollen. Sie schicken die Kinder Sonntags auch zur Kirche und bemühen sich ängstlich, zu verbergen, daß sie selbst nicht gehen. Das Verhalten erklärt sich allerdings zum großen Teile daraus, daß die Eltern dieser Arbeiter zumeist noch gläubige Christen waren. Als Ursache der Abwendung von Religion und Kirche stellten sich insbesondere zwei wesentliche Momente heraus: Geburteneinschränkung und Ärger an den „Christen in Anführungszeichen“. Letztere Kategorie, die Leute also, von denen die Arbeiter sagen, „daß sie ein möglichst großes Kreuzzeichen machen, sich in der Kirche ganz nach vorne drängen und mit ihren Mitmenschen recht unchristlich zu Werke gehen“, spielen in den Fabrikgesprächen eine große Rolle. Tiefer greift naturgemäß das erstere Moment. Da die Kirche von ihrer grundsätzlichen Haltung nicht ein Atom preisgeben kann, wird es um so mehr darauf ankommen, unausgesetzt an der Beseitigung der wirtschaftlichen Notstände zu arbeiten, die die sittliche Kraft unseres Volkes so schwer belasten, daß vieles zu Bruch geht. Gerade weil wir noch in den katholischen Gebiets teilen jene familienmäßige Überlieferung haben, können wir hoffen, nicht umsonst zu arbeiten.

\*       \*       \*

Die Konferenz in Antwerpen, von der wir ausgegangen sind, fand in der gekennzeichneten Sachlage die durchschlagendste Begründung für die Notwendigkeit katholisch-sozialer Arbeit, insonderheit für eine katholisch-soziale Arbeiterbewegung, wie wir sie bei uns in Deutschland in den katholischen Arbeitervereinen, ergänzt durch die Arbeit der christlichen Gewerkschaften, vorfinden. Worauf es ankommt, ist, der Arbeiterschaft den Tatbeweis zu erbringen, daß die Ideenkräfte des Christentums ungebrochen und lebendig sind, daß sie Gerechtigkeit und Liebe künden überall und jedermann gegenüber, daß aus christlichem Geiste heraus selbständige Organisationen für den Mann der Arbeit geworden sind, die Vollgültigkeit beanspruchen können. Das betrübende Eingeständnis in den schriftlichen Leitsätzen *Dr. Colens* ist



klar: „Unsere katholischen Arbeiter haben bei den Katholiken eine offene Verteidigung ihrer Standesinteressen nicht gefunden. Die katholische Partei, zu konservativ in ihrer Haltung, erschien ihnen feindselig gesinnt gegenüber legitimen Forderungen der Zeit. Darum haben sie sich zur Wahrnehmung ihrer ökonomischen, sozialen und politischen Standesinteressen den sozialistischen Organisationen zugewandt.“ Damit vollzogen sie den Bruch mit ihrem Glauben und mit ihrer Kirche. Unser Trachten muß dahingehen, daß wir uns niemals in Deutschland einer solchen Unterlassung schuldig machen.

Das Problem der Entchristlichung und Entkirchlichung der Arbeitermassen hat sicherlich noch ganz andere Seiten, die hier nicht berührt sind. Und die Initiative, die in Antwerpen verlangt worden ist, enthält sicherlich nicht all das, was es zu tun gilt. Rein kirchlich-seelsorgerliche Methodenfragen allgemeiner und spezieller Natur, kirchlich-karitative Aufgaben tun sich auf und rücken in den Kreis besonderer Erwägung. Die Fragen stellen sich von selbst auf. Wer die ganze Wirklichkeit, so wie sie ist, sieht, dem können sie nicht entgehen.

## Ein neues Forschungsgebiet in Vorderasien: Die Chetiterfrage.

*Winckler, H.*, Vorläufige Nachrichten über die Ausgrabungen in Boghazköi im Sommer 1907 = Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft (MDOG) Nr. 35, Dezember 1907. *Ders.*, Nach Boghazköi. Ein Fragment = Alter Orient (AO) XIV, 3, 1913. *Ders.*, Vorderasien im 2. Jahrtausend auf Grund archivalischer Studien = Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft (MVAG), 18. Jahrg., 4. Heft, 1913. *Hrozný, Fr.*, Die Lösung des hethitischen Problems. Ein vorläufiger Bericht in MDOG Nr. 56, Dezember 1915. *Ders.*, Die Sprache der Hettiter, Leipzig 1917. *Weidner, Ernst Fr.*, Studien zur hethitischen Sprachwissenschaft, Leipzig 1917. — *Meyer, E.*, Reich und Kultur der Chetiter, Berlin 1914. *Meißner, Br.*, Zur Geschichte des Chattireiches nach neuerschlossenen Urkunden des chattischen Staatsarchivs, Sonderabdruck aus dem 95. Jahresbericht der schles. Ges. für vaterl. Kultur, Breslau 1917. *Weidner, E. Fr.*, Politische Dokumente aus Kleinasien. Die Staatsverträge in akkad. Sprache aus dem Archiv von Boghazköi, 1. und 2. Teil, Leipzig 1923. — *Forrer, E.*, Die acht Sprachen der Boghazköi-inschriften = Sitzungsbericht der Preußischen Akademie der Wissenschaften 53, 1919. *Ders.*, Ausbeute aus den Boghazköi-inschriften, in MDOG Nr. 61, Dezember 1921. *Landersdorfer, S.*, Das hethitische Problem und die Bibel, in Theologie und Glaube 11, 1919, 22—33. *Roeder, G.*, Ägypter und Hethiter, Leipzig 1919. *Friedrich, Joh.*, und *Zimmern, Heinr.*, Hethitische Gesetze aus dem Staatsarchiv von Boghazköi (um 1300 v. Chr.) = AO 23, 2, 1922. *Hrozný, Frédéric*, Code hittite provenant de l'Asie mineure (vers 1350 av. J.-Chr.) 1ère partie, Paris 1922. *Forrer, E.*, Vorhomerische Griechen in den Keilschrifttexten von Boghazköi, in MDOG Nr. 63, März 1924; vgl. auch Orientalistische Literaturz. 1924, Sp. 113—118. — Sammlung: Boghazköistudien, herausgegeben von *Weber, Otto*, Leipzig, Hinrichs, bis jetzt 9 Hefte; das letzte 1924. *Sommer, Ferd.*, und *Ehelolf, H.*, Das hethitische Ritual des Papanikri von Komana, 1924; *P. Witzel, Maurus*, Hethit. Keilschrifturkunden in Transkript. und Übersetzung mit Kommentar, 1. Lief. Die Texte = Keilinschr. Studien von M. Witzel, Heft 4, Fulda 1924. — *Weber, Otto*, Die Kunst der Hethiter, in Orbis Pictus, Bd. 9.

Textausgaben: Keilschrifttexte aus Boghazköi = 30. Wissenschaftliche Veröffentlichung der DOG, 4 Hefte, 1916—1920 und 36. Wissenschaftliche Veröffentlichung der DOG, 5. und 6. Heft, 1921. — Die Boghazköitexte in Umschrift, 1. Bd. (Einl.) und 2. Bd., 1. Heft = 42. Wissenschaftliche Veröffentlichung der DOG, 1922. — Keilschrifturkunden aus Boghazköi, herausgegeben von *Otto Weber*, Staatl. Museen zu Berlin, Vorderasiatische Abteilung, bis jetzt 10 Hefte. Dazu dann die „Hittite texts in the Cuneiform character“ des Britischen Museums.

\* \* \*

### I.

Ägyptologie, Sumerologie und Assyriologie sind heute zu maßgebenden Faktoren in der altorientalischen Geschichts- und Religionswissenschaft geworden. Wir alle haben es miterlebt, welchen gewaltigen Aufschwung besonders seit dem Auftreten von *Friedr. Delitzsch* († 1922) die Assyriologie genommen und wie auch die alttestamentliche Forschung von hier aus immer mehr Befruchtung und Vertiefung erfahren hat. Wie ein großes, weites Feld liegt heute der alte Orient vor uns, und mit jedem Tage erweitert und vervollständigt sich das Bild.



Ägyptologie, Sumerologie und Assyriologie bilden bereits unentbehrliche Hilfswissenschaften für den heutigen Alttestamentler. Zu diesen drei Forschungsgebieten ist in der jüngsten Zeit ein viertes gekommen, das ebenfalls schon einen überraschenden Aufschwung genommen hat und jenen an Bedeutung für die Kenntnis des antiken Orients nicht nachsteht: das Problem der Chetiter.

1. Das Problem ist nicht neu. Denn schon bevor uns die einheimischen Quellen zugänglich waren, hat die Bibel uns von dem Volk der Chetiter überliefert. Sie rechnet die Chetiter (hebr. „Chittîm“) zu den vorisraelitischen Bewohnern des Landes Kana'an, so in den bekannten Aufzählungen der sieben bzw. zehn Völker: Gn.15, 19 f.; Dt. 7, 1 usw. Vgl. besonders die wichtige Stelle Nm.13, 29: „Die Amalekiter bewohnen das Südland, die Chetiter, Jebusiter und Amorriter bewohnen das Gebirge, die Kana'aniter wohnen am Meer und zur Seite des Jordan.“ Auch in der Völkertafel (Gn. 10) setzt sie die Chetiter in Kana'an an (V. 15), d. h. rechnet sie nach dem dortigen Vorgehen unter die Söhne Kana'ans, also ebenfalls nach der dortigen Einstellung zu den Nichtsemiten. Ihre Schicksale sind aber noch weiter bekannt. Abraham begegnet in der Gegend von Hebron Chetitern und kauft von ihnen, „den Landeskindern“, sein Erbbegräbnis (Gn. 23; 25, 6; 49, 29. 32). Esau heiratet zwei chetitische Frauen (Gn. 26, 34). Ebenso treffen wir Chetiter Jos. 1, 4 und Ri. 1, 26. 2. Sm. 11, 3 erscheint die Bathseba als Frau des Chetiters Uria. Dieser Name ist heute als chetitisch erwiesen (siehe Gustavs, Hethit. Parallelen zum Namen Urija, in Zeitschr. für alttest. Wiss. 33, 201—205). Noch 1. Kö. 11,1 erscheinen im Harem des Salomo Chetiterinnen, 10, 29 vermitteln die Händler desselben Königs die Ausfuhr von Pferden aus Ägypten an „alle Könige der Chetiter und für die Könige der Aramäer“ und 2. Kö. 7, 6 werden chetitische Könige unter den Feinden Israels genannt. Besonders interessant aber ist nach unserer heutigen Kenntnis der Dinge Ez. 16, 3 (vgl. 45), wo Jerusalem von dem Propheten vorgeworfen wird: „Deine Abstammung und dein Ursprung sind aus dem Lande der Kana'aniter: dein Vater war ein Amorriter und deine Mutter eine Chetiterin.“ Ohne mich im einzelnen auf all diese Fragen einzulassen, darf ich das Wort eines so guten Kenners des antiken Orients wie *Hugo Winckler* anführen: „Es hat sich in der letzten Zeit immer mehr herausgestellt, daß diese biblischen Quellen auch für die ältere Zeit die Zustände des Landes richtig gekannt haben und durchaus nicht die Verhältnisse der eigenen Zeit willkürlich auf die ältere übertragen, wie man das vielleicht von einer naiven Geschichtsdarstellung annehmen könnte“ (Vorderasien im 2. Jahrtausend S. 45). Zum Ganzen vergleiche besonders *S. Landersdorfer*, Das hethitische Problem und die Bibel, in Theol. u. Gl. 11, 1919, 22—33.

2. Auch in Ägypten waren die Chetiter bereits früher unter dem Namen der „Cheta“ bekannt. Merkwürdigerweise aber gehen die Nachrichten nicht über das 15. Jahrhundert hinauf. Zum ersten Male werden sie unter der 18. Dynastie von Thutmosis III. (1501—1447) erwähnt, der in seinen Annalen erzählt, daß er im 33. und 40. Jahre Gaben des Fürsten von Cheta erhalten habe. Dabei erscheint dieser als ebenbürtiger Herrscher. Unter der 19. Dynastie kam es alsdann zu bewaffneten Zusammenstößen mit den Chetitern, also zu derselben Zeit, wo wir heute nach den einheimischen Quellen das Reich auf dem Höhepunkte seiner Macht wissen. Sethos I. (um 1300) stellt auf den Gefangenenzügen im Tempel zu Karnak auch Chetiter dar. Vollends Ramses II. wurde während seiner 67jährigen Regierungszeit anfangs in stete Kämpfe mit den Rivalen in Vorderasien verwickelt. Es kam zur großen Entscheidungsschlacht bei Kades am Orontes (um 1288 v. Chr.), die jedoch für den Ägypter mit schweren Verlusten endigte. Nur die Tatsache, daß die Chetiter den Sieg nicht ausnützten, rettete Ramses, der persönlich an der Schlacht teilnahm, vor der Vernichtung. Da die fortdauernden Kämpfe beide Staaten erschütterten, kam es schließlich 1272 mit Chatusilis III. zu einem Vertrage. Der Wortlaut dieses Vertrages, eines der wichtigsten staatsrechtlichen Dokumente des Altertums, war schon in hieroglyphischer Schrift bekannt. Jetzt besitzen wir durch die chetitischen Funde auch eine keilinschriftliche Aufzeichnung desselben, offenbar das für den Chetiter

bestimmte Austauschexemplar. Der Vertrag muß damals den größten Eindruck hervorgeufen haben. Wir besitzen sogar einen Brief in Keilschrift, wo die ägyptische Königin ihre königliche „Schwester“ im Chatti-Lande zu dem „Bruder- und Freundschaftsbunde“ der beiden Könige beglückwünscht. Der Pharao nahm später sogar eine chetitische Prinzessin zur Gemahlin. Unter den folgenden Königen, besonders Ramses III., erscheinen nochmals verschiedene chetitische Gefangenendarstellungen, zu wirklichen Kämpfen scheint es nicht mehr gekommen zu sein. Beide Teile hatten bald andere Sachen zu tun. Es kommen die „Seevölker“ vom Westen, die zu Wasser und zu Lande gegen Ägypten und die palästinische Küste anrücken und jene Reiche ernstlich bedrohen. Die Ägypter können sich ihrer erwehren, die Chetiter aber fallen ihnen wenigstens als Großmacht zum Opfer (um 1200) und damit verlieren dieselben auch für Ägypten ihre Bedeutung.

3. Auch aus den assyrischen Quellen kannten wir schon die Chetiter. Einzelnachrichten begegnen uns zwar nicht mehr. Die Assyrier bezeichneten noch später Syrien und Kleinasien in alter Erinnerung an die ehemalige Großmacht als das „Land der Chatti“ (vgl. auch Jos. 1, 4). Dann hatten wir vor allem aus einer babylonischen Chronik die für den Untergang der Dynastie Hammurapis wertvolle Notiz: „Gegen Samsuditana und das Land Akkad zogen die Chattu“ (um 1750).

4. Dann wurden seit den 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts mit dem tieferen Eindringen in die kleinasiatische Kulturwelt eine Reihe von Inschriften rätselhafter hieroglyphischer Schrift bekannt, die man bald mit dem Volke der Cheta zusammenbrachte (ob mit Recht, ist heute zweifelhaft geworden), die sogenannte chetitische Bilderschrift. Weiterhin viele Denkmäler aus eben jenen Gegenden in Nordsyrien, die ebenfalls eine besondere Struktur zeigten, und deren Gesichtstypen besonders an die Darstellungen der Cheta auf den ägyptischen Denkmälern erinnerten. Es wurde bald klar, daß wir es mit einem Kulturkreise zu tun hatten, der im wesentlichen ganz Vorderasien umfaßt haben mußte, und der selbständig dieses eine Zeitalter beherrschte, daß auch später noch vom 12. bis 8. vorchristlichen Jahrhundert Reste desselben an vielen Orten, besonders Nordsyriens, zerstreut waren. Vgl. hierzu besonders K. Human und O. Puchstein, Reisen durch Kleinasien und Nordsyrien. Textband und Atlas 1890; dann Felix v. Luschan, Ausgrabungen in Sendschirli I bis IV = Mitteilungen aus den Orientalischen Sammlungen Berlin, Heft XIII und XIV, 1911; Leop. Messerschmidt, Corpus inscriptionum Hethiticarum 1900; derselbe „Die Hethiter“ (im „Alten Orient“ IV, 1). 2. Auflage 1903.

Da brachten die Ausgrabungen der Deutschen Orientgesellschaft 1905/06 die Entscheidung. Schon lange (seit den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts) war man auf den Hügel von Boghazköi, einem türkischen Dorfe im Herzen von Kappadokien, im Osthalysgebiet, fünf Tagereisen in gerader Linie östlich von Angora, aufmerksam geworden und hatte schon allerlei interessante Dinge zutage gefördert. Im Oktober 1905 suchte nun der Berliner Assyriologe Hugo Winckler die Ruinenstätte auf. Schon die Größe der Anlagen ließen auf einen Platz von ungewöhnlicher Bedeutung schließen. Bald auch wurden wiederum wichtige Kleinfunde gemacht, besonders an Tontafeln in den Bergkuppen. Im Sommer 1906 wurde der entscheidende Spaten angesetzt und gar bald abermals eine Reihe weiterer Tafeln entdeckt, noch auf halber Höhe des bergauf geführten Grabens, darunter besonders die Tafel mit Stücken des bereits obenerwähnten Vertrages Ramses' II. mit dem Chetiterkönig in Keilschrift und babylonischer Sprache. Es konnte schon jetzt kein Zweifel mehr sein, daß es sich hier um einen Bestandteil des königlichen Archives und damit um die Hauptstadt des Chetiterreiches selbst handelte, deren Namen, wie sich bald aus den Urkunden ergab, selbst „Chatti“ war (siehe Winckler, MDOG 35, S. 12/13). Der Hügel wurde denn auch nun vollständig freigelegt (bis 1907), die gewaltigen Maueranlagen und der Palast der Stadt identifiziert und vor allem eine ungemein reiche Ausbeute von Tontafeln höchstinteressanten und wichtigen Inhaltes gemacht. Es war die an Tontafeln reichste Grabung: an



11 000 Tafeln allein liegen im Berliner Museum, dazu kommen noch die, welche dem Osmanischen Museum in Konstantinopel überlassen werden mußten. Der Ertrag derselben ist noch gar nicht abzusehen. Leider konnte *H. Winckler* die Durcharbeitung derselben selbst nicht mehr vollenden († 19. April 1913), einen vorläufigen Bericht aber gab er schon in den obenerwähnten „Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft“ vom Dezember 1907 und in dem Buche „Vorderasien im 2. Jahrtausend auf Grund archivalischer Studien“, 1913. Die Herausgabe der Funde ist unterdessen, wie die ebenfalls obenangeführten Textausgaben ersehen lassen, ziemlich vorangeschritten. Dazu kamen dann neuestens noch die Ausgrabungen der Engländer in Karkemisch, welche ebenfalls interessante Denkmäler, aber weniger Tontafeln zutage brachten. Siehe darüber: *Leonard Woolley and T. E. Lawrence*, Report on the Excavations at Djerabis, I. und II. Bd., 1914 und 1921. Zusammenfassende Darstellungen über die Chetiter sind vor allem *John Garstang*, The Land of the Hittites, London 1910; *E. Meyer*, Reich und Kultur der Chetiter, Berlin 1914.

## II.

1. Die Ausgrabungen und die bisherige Durcharbeit der Texte lassen bereits ersehen, daß wir um die Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. ein großes chetitisches Reich in Vorderasien anzunehmen haben, das damals mehrere Jahrhunderte hindurch eben jene Gegenden maßgebend beherrschte. Schon früher mußten wir aus der politischen Konstellation in den Nachbarreichen in jener Zeit eine solche beherrschende Macht erschließen. Jetzt aber sind uns Name und Träger dieser Macht vollständig bekannt. Nicht nur nach dem Osten bis Assur und Babylon, sondern bis an die Südgrenzen Palästinas und hinüber nach Ägypten — denn die Hyksos sind m. E., wie mir auch von anderer Seite bestätigt wird, nichts anderes als der letzte Ausläufer dieser chetitischen Bewegung —, dann bis zum Norden an die Küste des Schwarzen Meeres, ja bis zu den Völkern an der Küste des Mittelmeeres, wie wir jetzt aus den Berührungen mit den Achäern ersehen, reichte ihr Einfluß. Den Höhepunkt ihrer Macht erreichten die Chetiter ungefähr zwei Jahrhunderte hindurch (von 1370 bis 1190), vor allem unter dem „Großkönig, dem Sonnengott des Reiches Chatti“, wie er sich in den Inschriften immer nennt, Subbiluliuma (1385—1340) und Chatusilis III., dem Zeitgenossen und Gegner Ramses' II. (etwa 1281—1260). Nach allem aber müssen wir annehmen, daß das Volk mindestens vor Beginn des zweiten Jahrtausends vom Westen her in Kleinasien eingewandert ist, nach dem Süden und Osten vorgestoßen und hier im Zentrum in Boghazköi als Herrenschicht auf der bisherigen urkleinasiatischen Bevölkerung ein gewaltiges Reich aufgebaut hat (vgl. dazu besonders obige Notiz von der Zerstörung des altbabylonischen Reiches durch die Chatti). Von der Bedeutung des Reiches geben uns schon die Staatsverträge eine Vorstellung, welche uns noch in den Keilschrifttafeln (alle in Keilschrift, meist auch in akkadischer Sprache) erhalten sind. Es liegen Staatsverträge vor mit dem König von Mitanni (Mesopotamien), von Kizzuatna (an der Küste des Schwarzen Meeres), von Aleppo, mit Ramses von Ägypten, mit Bentešina von Amurru (Nordsyrien), dann ein interessanter Staatsbrief des Chatusilis an den König Kadašman-Elil von Babylon usw. Für die Erforschung der Geschichte Vorderasiens, namentlich für die Zeit vor der Einwanderung der Israeliten in Kana'an sind diese Funde (zusammen mit den El-Amarna-Briefen) von ungeheurer Bedeutung, zumal sie die Nachrichten der letzteren überall bestätigen. Größtes Aufsehen aber dürften noch die neuesten Forschungen aus den Boghazköitexten erregen. Nicht nur, daß sie uns über die Völker und Staatenverhältnisse in Vorderasien, besonders an der Küste des Mittelmeeres (Kilikien, Lykaonien, Pamphylien, Lykien, Karien, Lydien und Mysien) und das Verhältnis zum Chatti-Reiche Aufschluß geben, sondern auch ein Zusammentreffen zuerst im freundlichen und dann im feindlichen Sinne mit einem Volke der Achijjava unter dem Könige Tavaglavas (um 1325 v. Chr.) erwähnen. Wie *E. Forrer* richtig gesehen hat, kann es sich nur um das Volk der Achäer handeln, das offenbar Pamphylien vom Chetiterkönig als Lehen empfangen

hat, sonst aber vollständig ebenbürtig und als Großkönigtum behandelt wird, also bereits ein größeres Hinterland haben muß. Dies aber kann, wie *E. Forrer* weiter ausführt, nur Griechenland (Achaja) gewesen sein. Der Fürst von Achijava ist „Tavaglavas, der Ajavalas-König“, d. i. Eteokles, der Äolierkönig. In einem Omentext, der ebenfalls aus den ersten Jahren des Chetiterkönigs Mursilis (vor 1325) stammt, wird zudem an der Seite dieses ein Antaravas, König von Achijava und La-az-pa, genannt = Andreus, König von Achaja und Lesbos, der Vater des Eteokles. Endlich in den Annalen eines der späteren Könige Tudchalijas (1260—1225) findet sich auch Taruiša, nach Forrers Ausführungen als Troja zu fassen. Wir haben also hier die älteste Erwähnung der Achäer und Trojas in den Keilschriften. Es braucht nicht näher ausgeführt zu werden, was sich hieraus nicht nur für den geschichtlichen Hintergrund der homerischen Sagen, sondern auch für manche Motive derselben mit Bezug auf die vorderasiatische Sagenwelt ergibt. Die Brücke zwischen Vorderasien und damit auch zwischen Mesopotamien und Griechenland ist geschlagen (vgl. zu dem Ganzen *E. Forrer*, Vorhomerische Griechen in den Keilschrifttexten von Boghazköi, in MDOG, März 1924, Nr. 62. Derselbe in „Orientalist. Literaturzeitung“ 1924, 113—118 und jetzt auch *P. Dhorme*, Les Achéens dans les textes de Boghaz-keui, in Rev. biblique 33, 1924, 557—565).

Auch sonst erfahren wir von einer Reihe von Völkern und Staaten Kleasiens in jener Zeit, von denen wir teils nicht einmal den Namen kannten, welche wir andererseits wieder durch heute noch erhaltene Namen identifizieren können. *E. Forrer* hat in seinen Aufsätzen eine Reihe von Karten beigegeben, welche eine übersichtliche Orientierung ermöglichen. Über das Völkergemisch vergleiche nur die acht Sprachen, welche ebenfalls *Forrer* in den Boghazköitexten feststellen konnte (dazu in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften 1919 Nr. 53).

2. Das Hauptproblem waren aber dabei die Chetiter selbst. Wer waren die Chetiter, welcher großen Völkerguppe sind sie zuzuzählen? Soviel war ohne weiteres sowohl aus der Sprache wie aus den Darstellungen, schon von den Ägyptern her wie auch den einheimischen klar, daß wir es nicht mit Semiten zu tun haben. *Felix von Luschan* hatte sie auf Grund von Messungen für ein einheimisches, kleinasiatisches Volk, als Angehörige der brachykephalen Rasse mit stark zurückfliehender Stirne und scharf hervortretender Nase erklärt. Dies lassen ja die archäologischen Funde ebenfalls klar ersehen. Da trat Dezember 1915 *Fr. Hrozny*, damals Professor der semit. Sprachen in Wien, in einem Vortrage in der Vorderasiat. Gesellschaft in Berlin mit der Behauptung hervor, daß die Sprache der Chetiter indogermanisch sei und wir demnach in den Chetitern das älteste Auftreten der indogermanen in Kleinasien inschriftlich verfolgen könnten. Er bestimmte die Zugehörigkeit dieser Sprache auch näherhin, indem er sie von den beiden bekannten Gruppen der indogermanischen Sprache, den sogenannten centum- und satem-Sprachen (erstere das Westindogermanische: Griechisch, Italisch, Keltisch, Germanisch und Tocharisch, letztere das Baltisch-Slavische, Albanesische, Thrakische, Phrygische, Armenische und Arische), der centum-Gruppe zuwies. Vor allem die Verbalflektion und die Deklinationsendungen seien echt indogermanisch. Die vorgelegten Beispiele sowohl an Wortstämmen wie an grammatischen Beispielen schienen auch keinen Zweifel zu lassen. Er hat dann seine Behauptungen in dem oben angegebenen Buche nochmals vorgelegt und vertieft. Diese Feststellungen erregten natürlich großes Aufsehen. Heute ist die Frage nun ziemlich geklärt. Man ist sich einig, daß wir in der Völkerguppe, welche vor Beginn des zweiten Jahrtausends v. Chr. in die Gebiete von Boghazköi vom Westen her vordrang, einen indogermanischen Zweig haben, daß dagegen als Grundstock des Reiches eine kleinasiatische Urbevölkerung, die *E. Forrer* (MDOG Nr. 61, S. 23) mit Recht als Angehörige „der ältesten Bewohner Kleasiens und Syriens“ betrachtet, anzunehmen ist, welche er „Protohattier“ nennt. Dieses Volk haben die Einwanderer sich unterworfen, sind die Herrschaft geworden und haben auch der einheimischen Sprache ihr eigenes Idiom aufgedrückt, d. h. sie indogermanisiert. Die Chetiter



sind, wie V. Christian, *Oriental. Literaturz.* 1923 Sp. 565 es formuliert hat: „indogermanisierte, vorderasiatische Kurzköpfe“. Die Protohattier bringt E. Forrer zusammen mit den Sumerern (*Sitzungsberichte usw.* 1919 Nr. 53, S. 1040).

3. Die Chetiter hatten ihre eigene, interessante Kultur. Nationalökonomisch standen sie, wie E. Forrer angibt, auf der Stufe der „Stadtwirtschaft“. Nicht nur war die Berufsteilung in den einzelnen Städten weit fortgeschritten, sondern es hatten sich sogar die einzelnen Gegenden darin differenziert und durch Ausübung eines Spezialberufes auf das Hattireich als große Einheit eingestellt (MDOG Dezember 1921, Nr. 61, S. 33f.). „Eine vom König erlassene Gesetzessammlung gibt für alle vorkommenden Fälle Richtlinien für den durch den Bürgermeister gefällten Rechtsspruch und für das Maß der zuzuerkennenden Strafe. Auch gibt sie für Tiere, Kleider, Felder usw. Richtpreise an“ (ebenda). Die militärische Organisation war auf das vollkommenste ausgebildet. Außer dem Landesaufgebot, zu dem auch die verbündeten Könige Mannschaften zu stellen hatten, gab es auch ein stehendes Heer, dessen Pflichten und Rechte genau festgelegt sind. Die Priester standen im Dienste des Königs. Auch deren Pflichten waren in allen Einzelheiten gesetzlich festgelegt. Auch durften sie, wie im Alten Testament, keinerlei Privateigentum besitzen. Es ergibt sich wieder eine überragende Bedeutung des Königtums.

Die Religion trug echt kleinasiatisches Gepräge. Der Hauptgott war Tešup, ein Sturm- und Schlachtengott, mit dem Keilschriftzeichen des akkadischen Wettergottes Adad geschrieben und mit Doppelaxt und dem dreizackigen Blitz ausgestattet und um die Hüfte ein Schwert tragend. Dazu kam eine Reihe von Vegetationsgöttern und -göttinnen, außerdem wurden, wie namentlich die Fluchformeln ergeben, Gebirge, Flüsse, Brunnen und das Meer als göttlich verehrt. Die Inschriften sprechen von tausend Göttern des Chettireiches. Wie in ganz Vorderasien, so hat offenbar auch hier die Religion das gesamte Leben beherrscht.

Von dem ausführlichen und auch für die Gesetze Moses interessanten Gesetzbuche wurde bereits gesprochen. Ich verweise nur auf die *Levi* ratsehe, welche auch hier wie in den neugefundenen altassyrischen Gesetzen (aus der gleichen Zeit) überliefert ist. Zu diesem Gesetzbuche siehe oben die Arbeiten von Friedrich — Zimmern und F. Hrozný.

Die Literatur ist äußerst reichhaltig. Annalen und Erlasse, Thronreden, Gebete und Briefe, Schenkungsurkunden, Adelsbriefe, dann Wörterbücher, Orakelanfragen, Wahrsagetexte und besonders interessante Ritualien, dann auch Überlieferungen von bekannten akkadischen Sagen, so Bruchstücke des Gilgamesch-Epos sind gefunden worden. Die von Otto Weber herausgegebenen obenerwähnten Boghazköistudien haben uns schon manchen interessanten Beitrag aus jenen Texten in Übersetzung und Bearbeitung gebracht. Vergleiche nur neuestens als 10. Heft dieser Sammlung das interessante „hettitische Ritual des Pāpanikri von Komana“ von F. Sommer und H. Ehelolf, das zugleich einen Einblick in den Fortschritt der Erforschung der chetitischen Sprache gibt und großen religionsgeschichtlichen Wert besitzt. Sodann die bereits oben angegebenen „Hethitischen Keilschrifturkunden“ von P. Maurus Witzel, O. F. M., Fulda, der uns schon auf dem Gebiete der Sumerologie manche schöne Gabe geschenkt hat. Ein einfacher Blick in das Inhaltsverzeichnis zeigt uns den reichen Gehalt und zugleich wieder den religionsgeschichtlichen Wert dieser Texte. Man beachte ein „Dankgebet des Königs für Gesundbetung“, ein „Rituale für Fundamentlegung zu einem Gotteshaus“, dann den Text betreffs „Wasserweihe und liturgischer Reinigung“ und endlich besonders eine „chetitische Analogie zum hebräischen Sündenbock für Azazel“. Sein Buch ist eine anerkennenswerte Leistung.

4. P. Witzel hat die Bedürfnisse der Zeit erfaßt. Wie der sumerischen und der akkadischen Literatur so wird der Alttestamentler bei dem weittragenden Einfluß, den die Chetiter auf ganz Vorderasien und, wie wir oben darlegten, auch auf das Land Kana'an ausübten, sowie bei der Bedeutung, welche die historischen Nachrichten vor allem für die Zeit vor der Einwanderung der Israeliten in Kana'an haben, jetzt auch dieser Forschung

sein Augenmerk zuwenden. Aber auch die weiteren interessierten theologischen Kreise werden für diese neuen Beiträge zur Erforschung und Erhellung der Verhältnisse und des Bodens, auf welchem die einzigartige alttestamentliche Religion erwachsen ist, zugleich für die neuen Bestätigungen der Angaben des Alten Testaments und damit für die weitere Bestärkung unseres Vertrauens zu dem ehrwürdigen Buche dankbar sein und die Weiterarbeit auf diesem Gebiete mit Interesse verfolgen.

Lorenz Dürr.



## Zur Seelsorge auf dem Lande.

*Josef Weigert*, Das Dorf entlang. 4. u. 5. Aufl. 439 S. Herder, Freiburg. — *Ders.*, Bauer, es ist Zeit! 258 S. 2. Aufl. G. J. Manz, Regensburg 1923. — *Ders.*, Religiöse Volkskunde (Heft 11 der Sammlung „Hirt und Herde“). 124 S. Herder, Freiburg 1924. — *Ders.*, Bauernpredigten in Entwürfen. 149 S. Herder, Freiburg 1924. — *Anton Heinen*, Briefe an einen Landlehrer. 317 S. Volksvereinsverlag M. Gladbach 1917. — *Ders.*, Jungbauer, erwache! 384 S. Volksvereinsverlag M. Gladbach 1924. — *Alphons M. Rathgeber*, Im Schatten des Dorfkirchleins, Ein Gang durchs Dorfkirchenjahr. 332 S. Josef Kösel, Kempten 1923. — *Ders.*, Mir strahlet der Himmel, Ein Lebensbuch für die Dorfjugend über den Glauben. (Bd. I der Sammlung „Bücher des Sämanns“, Herausgegeben von Heinr. Mohr.) 323 S. Herder, Freiburg 1921. — *Jakob Weiler*, Mich ruft es zur Arbeit. Ein Lebensbuch für die Dorfjugend über die Gebote. (Bd. II der „Bücher des Sämanns“). VIII u. 395 S. Herder, Freiburg 1920. — *Joseph Mayer*, Mich segnet die Sonne (über die Gnadenmittel). Bd. III der „Bücher des Sämanns“, Herder, Freiburg 1922. — *Anton Kerschbaumer*, Paterfamilias. Ein Pastoral in Beispielen für alte und junge Seelsorger. 3. Aufl. 320 S. G. J. Manz, Regensburg 1894. — *Franz Keller*, Grundzüge der Dorfkaritas. 121 S. Caritasverlag, Freiburg 1924. — *J. B. Dieing*, Das ländliche Jugendamt. 44 S. Caritasverlag 1924. — *Ders.*, Dorfkaritas an der Arbeit. 25 S. Caritasverlag 1924. — *J. Straubinger*, Die Auswandererfrage und Auswandererfürsorge auf dem Lande. 31 S. Caritasverlag 1924.

\* \* \*

Über Seelsorge auf dem Lande ist bis vor kurzem auf katholischer Seite nicht viel geschrieben worden. Wohl erwähnen unsere moral- und pastoraltheologischen Handbücher gelegentlich die ländlichen Verhältnisse. Suchte man aber eigens oder vornehmlich für Landseelsorger geschriebene Werke, so mußte man schon zu recht alten Büchern greifen, z. B. zu *Ägidius Jais'* „Bemerkungen über die Seelsorge auf dem Lande“ (Salzburg 1828) oder zu dem ergötzlichen, in vielem immer noch nützlichen „Paterfamilias“ *Anton Kerschbauers*. — Moderne Fragen der „Bauernseelsorge“ schienen nicht zu bestehen oder vor den Problemen der „Großstadtseelsorge“, der „Arbeiterseelsorge“, der „Seelsorge für die Gebildeten“ usw. ganz zurückzutreten. Die evangelischen Dorfpfarrer haben die Fragen der Landseelsorge und die Schwierigkeit ihrer Lösung anscheinend mehr empfunden. Sie haben sich gesammelt in Gemeinschaften, wo sie auf regelmäßig stattfindenden Dorfkirchentagungen und in der bekannten Monatsschrift „Die Dorfkirche“ sich gründlich darüber aussprechen, wie ländliche Art und dörfliche Verhältnisse die Arbeit an den Seelen beeinflussen, erleichtern oder erschweren — letzteres in jüngster Vergangenheit oft so sehr, daß nicht selten von der (seelischen) „Not des Dorfpfarrers“ die Rede war.

Von seelischer Not des Dorfpfarrers brauchen wir wohl noch nicht zu sprechen, aber die Entwicklung der letzten Jahre ist auch für die katholische Landbevölkerung unheilvoll und wohl dazu angetan gewesen, den Seelsorger besorgt zu machen — gewisse äußere Folgeerscheinungen (z. B. der Rückgang der Theologenberufe auf dem Lande) haben auch weitere Kreise aufmerksam gemacht auf die Veränderungen, die in religiöser Beziehung auf den Dörfern vor sich gegangen zu sein scheinen. Die gewaltigen Erlebnisse und verwirrenden Erfahrungen des Krieges und der Revolution, die großen Versuchungen der nachfolgenden Jahre mußten ja gerade das Seelenleben des weltfremden Landbewohners aufwühlen und erschüttern. Die schlimmen Folgen sind nicht zu bestreiten. Mit der ländlichen Abgeschlossenheit, die schon vor dem Krieg stark geschwunden war, ist es seitdem gänzlich vorbei. Kriegs- und Nachkriegszeit haben eine solche Vermischung von Stadt und Land gebracht, daß auch das entlegenste Dorf von den üblen Zeitströmungen überflutet worden ist. Überall hin ist der Geist der Verweltlichung gedrungen und zeigt sich in erschreckenden Beispielen von hart-

herziger Geldgier, von zunehmender Verwahrlosung oder wenigstens Verflachung der Jugend, von zügelloser Vergnügungssucht und nicht selten auch schon in einer kirchlichen Entfremdung oder doch sehr kritischen Einstellung der Kirche gegenüber in den Reihen der Jugendlichen und der Kriegsteilnehmer.

Wie sind diese Erscheinungen zu bewerten? Optimisten meinen, es sei etwas Vorübergehendes. Der an sich gesunde Organismus des Bauerntums werde die Fremdkörper von selbst mit der Zeit ausscheiden — Anzeichen dafür seien schon zu erkennen. Andere halten die Wirkungen der angedeuteten Einflüsse für so tiefgehend, daß man von alter, echter Bauernart nicht mehr sprechen könne. Wieder andere meinen, es sei überhaupt nichts Neues geworden. Wie man vom Kriege sage, er habe die Menschen weder besser noch schlechter gemacht, sondern nur offenbart, was sie im Grunde waren, so hätten die Ereignisse der letzten Jahre für das Land nichts anderes getan, als schonungslos den wahren Bauerncharakter enthüllt und namentlich die „bäuerliche Frömmigkeit“, die nach dieser Seite hin schon immer etwas anrühlig gewesen sei, als das erkennen lassen, was sie in Wirklichkeit sei: etwas sehr Äußerliches, nichts als Gewohnheit, Sitte, Herkommen und Zwang.

Nach diesen gegensätzlichen Auffassungen werden auch die Mittel verschieden sein, die man zur Abwendung der Gefahr für geeignet hält. Genügt es, wenn wir in der alten Art und Weise weiter schaffen, etwas intensiver arbeiten, im übrigen aber die Zeit die Wunden heilen lassen? Oder müssen wir nach ganz neuen Methoden suchen? Sollen wir den Nachdruck darauf legen, das religiöse Leben zu pflegen „in heimatlicher und volkstümlicher Gestalt“, den Gottesdienst „volkstümlich zu gestalten“, die Predigt „bauerntümlich“ zu halten, die Kirchen „ländlich“ zu bauen und auszustatten, alte Sitten zu erhalten, neue zu schaffen, daß mit den Sitten auch die Religion den Dorfbewohnern wieder lieb und teuer werde? Ist das aber nicht eine ungesunde Abschießung, und vor allem: fördern wir damit nicht die Veräußerlichung des religiösen ländlichen Lebens, so daß das Landkind, wie oft geklagt wird, in der Stadt, aus Heimat und Sitte herausgenommen, so wenig widerstandsfähig sich zeigt? Was ist überhaupt Sitte, und welche Rolle spielt sie im religiösen Leben? Sollen wir lieber das allgemein Menschliche betonen, unsere Arbeit an den Menschenseelen dort ansetzen, wo alle Menschenherzen in Stadt und Land gleich sind? Kann uns dann nicht auch städtische Seelsorge vorbildlich sein, und können wir nicht auch städtische religiöse „Bewegungen“ (Jugendbewegung, liturgische Bewegung) für das Land nutzbar machen? Oder würde das für das Land zum Unheil ausschlagen wie so manches, was wir aus der Stadt aufs Dorf übertrugen? Ist schließlich vielleicht der Standpunkt der einzig richtige, den viele Landseelsorger vertreten, daß allgemein gültige Regeln überhaupt nicht zu finden seien, weil nur der einzelne Seelsorger sein Dorf kennen, verstehen und richtig beurteilen und aus der Erfahrung und aus der Liebe zu dieser seiner Dorfgemeinde heraus die rechte Art seiner Seelsorgsarbeit finden könne? Verengt das aber nicht wieder zu sehr den Blick? Macht nicht auch die Liebe blind? Haben nicht manche Geistlichen in den letzten Jahren vor dem Handeln ihrer Bauern zu sehr beide Augen zuge-drückt und, weil sie alles verstanden, alles verziehen?

Fragen also in Fülle! Vielleicht ist es gut, daß diese und andere Fragen grundsätzlicher Art, abgesehen von gelegentlicher Behandlung in Zeitschriften, wie im hl. Feuer, Pharus, Jungland usw., noch nicht allgemein und intensiv erörtert wurden. Jedenfalls hat das verhindert, daß wir uns auf bestimmte Methoden oder „Bewegungen“, die immer etwas einseitig Schlagwortartiges haben, festlegten. Statt auf Einzelprobleme einzugehen, sucht die einschlägige Literatur auf unserer Seite eine tiefere Kenntnis des Bauerntums, des Landlebens zu vermitteln, das Objekt der Landseelsorge, eben die Seele des Landbewohners und das, was sie entscheidend beeinflußt, sein Beruf, seine Umgebung, zu erforschen und die unmittelbar für die Praxis sich ergebenden Folgerungen daraus zu ziehen.

Es trifft sich glücklich, daß dieser grundlegenden Arbeit vor allem ein Mann sich angenommen hat, der dazu wie kein zweiter berufen und befähigt erscheint. *Joseph Weigert*, der Pfarrer



der bayrischen Landgemeinde Mockersdorf, vereinigt in seltener Weise bäuerliche Bodenständigkeit mit Gelehrsamkeit. Er kennt die Bauern, ihr Leben und Arbeiten nicht nur aus Büchern, sondern ist von Haus aus, aus seelsorglicher Praxis heraus und als Selbstbewirtschafter oder Verwalter seines Pfarrgutes ganz mit ihnen verwachsen. „Das, was ich für die Bauern schreibe, spreche ich mit den meinigen durch; denn wenn ich es denen nicht begreiflich machen kann, taugt es von vornherein nichts“, sagt er selbst einmal (Religiöse Volkskunde, Anhang S. 120). Dabei hat er in erstaunlicher Belesenheit und Forscherarbeit seine Kenntnis des Bauerntums erweitert und vertieft und gibt in sorgfältig abgewogenen Urteilen, in erquickend urwüchsiger Darstellungsweise Bilder aus dem Bauernleben von unbedingter Zuverlässigkeit. Sein erstes grundlegendes Werk ist das 1915 erschienene, jetzt in 4. und 5. Auflage vorliegende Buch vom deutschen Bauerntum „Das Dorf entlang“. Vom Bauernleben, Bauernarbeit, vom Bauerncharakter nach Licht und Schatten und von der Bauernfamilie handelt das umfangreiche Werk. Klar und bestimmt ist der Bauerntyp herausgearbeitet, warum er so ist und so sein muß. Jeder Kenner des Landlebens wird mit Nutzen und mit Vergnügen an diesem Typ die Verhältnisse seines Dorfes vergleichen und durch ihn neu beleuchten lassen; jedem Anfänger in der Landseelsorge wird es eine unentbehrliche Anleitung zum Studium des Landlebens bieten.

Nicht nur über den Bauer wollte Weigert schreiben, sondern auch für den Bauer. „Ich wünsche, daß der Bauer sich auf sich selbst besinne, eine Art Gewissenserforschung anstelle: Wie war es früher mit meinem Stande? Wie steht es jetzt? Wie soll es in Zukunft werden? Nicht die wirtschaftliche Lage als solche will ich auseinandersetzen, sondern sein eigenartiges und gesellschaftliches Leben nach Vergangenheit und Gegenwart, nach innen und nach außen ihm zum Bewußtsein bringen“, so heißt es im Vorwort zu seiner zweiten Schrift, „Bauer, es ist Zeit“, ein Mahnwort an die Bauern. Sehr beherzigenswerte Mahnworte sind es, die der Verfasser in ausführlichen Schilderungen an den Bauernstand richtet. Der Bauer muß die Geschichte seines Standes kennen, wie er aus der Knechtschaft zur Freiheit kam und zur Herrschaft über die Natur, wer als Wohltäter der Bauern ihm dabei behilflich war. Aus der Vergangenheit soll er die Gegenwart verstehen lernen, einen Blick gewinnen für seine soziale Stellung als „des Volkes Brotvater“, für seine Reichtümer, seine Frömmigkeit und soll so zu dem Entschluß kommen, das Erbe der Väter wert zu halten aber auch gegen die im Lichte der Geschichte hervortretenden Charakterfehler seines Standes anzukämpfen. So gipfelt das Mahnwort an die Bauern in der Gegenüberstellung der „guten, alten Zeit“ und des alten, echten Bauerntums mit dem modernen verädtelten Bauerntum. Wie viel gediegener und reicher, wie viel künstlerisch schöner weil bauerntümlicher die alte Zeit war in Trachten, Häusern und Wohnungen (auch in Gotteshäusern und Kirchhofsanlagen!), wie viel gemütvoller in Sitten und Gebräuchen, in Festen und Spielen, das wird in Wort und Illustration (durch bildliches Gegenüberstellen des guten und des Schlechten) anschaulich gezeigt und vor der Verschleuderung des alten Bauerngutes, dem Verdrängen desselben durch minderwertige städtische Moden und Erzeugnisse eindringlich gewarnt. Daß der Bauer sich echtem Fortschritt nicht verschließen soll, predigt das letzte Kapitel „Vom neuen, vollwertigen Bauerntum“. Schade, daß das schöne Buch zwar eine gute Aufnahme gefunden, aber — wie der Verfasser im Vorwort zur 2. Auflage sagt — leider „mehr von seiten des Nichtbauern als der Bauern selbst“. Es ist eben nicht leicht, den Bauer zum Lesen oder gar zum Vorlesen im Familienkreis zu bringen — vielleicht ist auch die äußere Aufmachung des Buches dafür nicht gerade günstig. Unsere ländlichen Borromäusvereine sollten aber das Buch einstellen und darauf hinweisen, daß es ein Buch zum Vorlesen sei. Für unsere kirchlich-kulturellen Vereine auf dem Lande, etwa den Jugendverein oder den Volksverein, wüßte ich — neben dem neuesten Werk von A. Heinen — kaum ein Buch, das sich so sehr zur Besprechung oder als Stoffquelle für Vorträge eignete wie das Weigertsche „Bauer, es ist Zeit!“

Hatten schon die beiden genannten Bücher als Schilderungen des Bauerntums naturgemäß

auch die bäuerliche Religiosität in den Bereich ihrer Betrachtung ziehen müssen, so ist das neueste Werk des fleißigen Verfassers ganz diesem Thema gewidmet. In einer Zeit, wo die volkskundlichen Werke so hoch im Kurs stehen, wo das ganze Leben gerade der Landbevölkerung bis ins kleinste hinein nach seiner äußeren und inneren Gestaltung erforscht und beschrieben wird, ist es wirklich ein Verdienst, auch eine religiöse Volkskunde zu schreiben, das *S e e l e n l e b e n* des Bauernvolkes zu erforschen, seine religiös-sittlichen Anlagen, den religiös-sittlichen Bestand, seine religiösen Gebräuche und Gewohnheiten. Erst wenn diese Arbeit getan ist, kann man an die Erörterung und Lösung der eingangs angedeuteten Fragen und Probleme ländlicher Seelsorge gehen. Weigert, der seine Arbeit bescheiden einen Versuch nennt — und natürlich ist mit diesem ersten Anfang noch nicht das letzte Wort gesagt —, will die Probleme nicht lösen, sondern nur zeigen, er will nur den Weg weisen, „den Stoff im allgemeinen umschreiben und uns zur reuevollen Erkenntnis bringen, daß da vieles von uns vernachlässigt wurde“. Aber wie weit hat er den Weg schon gebahnt! Welch klares, abgerundetes Bild gewinnt man schon aus seiner religiösen Volkskunde von der Eigenart der bäuerlichen Religiosität und Sittlichkeit, wie sie sich aus der geistigen Anlage des Bauern, aus seinem Beruf, aus seinem Leben in überlieferter Sitte ergibt! Wie kommen die praktischen Folgerungen für die Seelsorge so fast von selbst, wenn bei der Untersuchung des bäuerlichen Glaubenslebens als der beherrschende Gedanke, als die treibende Kraft im Bauernleben die Liebe zum Besitz, zur Arbeit und zur Familie genannt wird und dementsprechend die Moral des Bauern als eine Moral der Besitzenden charakterisiert wird. Vorzüge und Schwächen ergeben sich daraus, unerschütterlicher Gottesglaube und festes Gottvertrauen, aber auch zu starkes, egoistisches Betonen des Vergeltungsgedankens („do-ut-des-Frömmigkeit“) und Neigung zum Aberglauben. Und auf dem Gebiete der Sittlichkeit als Vorzüge: Fleiß, Sparsamkeit, Unterordnung, Nüchternheit, Sorge für die Familie — als Nachteile: Selbstsucht, Habsucht und Streitsucht, Neid, Hartherzigkeit und Gefühlsarmut (S. 68). Die Mängel bäuerlicher Frömmigkeit übersieht W. keineswegs, stellt sie sogar geflissentlich in den Vordergrund, namentlich die Tatsache, daß die Eigenart der ländlichen Sittlichkeit und Religiosität darin liegt, daß sie stark beeinflusst ist durch die Sitte, das Herkommen, den Brauch, den Zwang verpflichtender Lebensformen, so daß Sittlichkeit nicht selten gleich Sitte ist. „Sittlich ist dann also, was alle tun“ (S. 59). Darin liegt natürlich die Gefahr der Veräußerlichung. Aber andererseits ist die (gute) Sitte doch auch entstanden als Äußerung, als Ausdruck echter, innerlicher Sittlichkeit, ist vorzügliche Anleitung zum sittlichen Handeln und mächtiger Schutz innerlicher Güter. Mag auch viel Äußerliches, Gewohnheitsmäßiges, Gezwungenes mitunterlaufen, W. weiß doch überzeugende Beweise dafür zu bringen, daß die Seele des Dorfbewohners im Grunde echt und tief religiös ist. Das alles ist wohl wert, von den Landseelsorgern gründlich studiert und durchdacht zu werden, ebenso wie die letzten Kapitel von der „sittlichen Umwandlung“ des modernen Bauern und der Abschnitt: „Wie erlangt man die Kenntnis des Volkes?“ unmittelbar praktische Bedeutung haben.

Um an einem für die Seelsorge wichtigen Punkte, nämlich der Predigt, zu zeigen, wie er's meint, hat Weigert neuerdings ein Bändchen „Bauernpredigten“ herausgegeben. Es sind keine ausgeführten Predigten, sondern Entwürfe und Dispositionen. Dorfpredigten im landläufigen Sinne sollten es nicht sein, d. h. keine Predigten, deren dörflicher Charakter auf eine möglichst schlichte, konkrete, ländlich anschauliche Darstellungsweise mit gelegentlichen Bildern und Vergleichen aus dem Landleben beschränkt, sondern es sollen eigentliche bäuerliche Standespredigten sein, die die Arbeit des Landmanns, sein Familienleben, sein dörfliches Gemeinschaftsleben zum Gegenstand haben und dieses Leben in das Licht des Glaubens rücken und die in ihm liegenden Kräfte zur Selbstheiligung aufzeigen. Also auch nicht Predigten in rationalistischer Art über „Kartoffelbau und Stallfütterung“, sondern im Gegenteil Anleitungen, das tägliche Wirken, das Natürliche ins Übernatürliche hinaufzuheben. — Gelegentliche



— nicht ständige, wie Verfasser ausdrücklich betont — Predigten dieser Art sind ohne Zweifel nicht nur wertvoll, sondern unbedingt notwendig für die Landseelsorge.

Ein Mann ganz anderen Formats als Weigert und doch im Grunde ihm verwandt ist *Anton Heinen*, der seine gewandte Feder in anerkannter Weise recht oft in den Dienst der ländlich-kulturellen Interessen stellt. Auch er sucht den Dingen auf den Grund zu gehen, um freilich gleich mit großem Geschick die aus den philosophisch-grundsätzlichen Betrachtungen sich ergebenden Folgerungen unmittelbar der Praxis dienstbar zu machen. Auch er sucht die im Schoße des Landvolks schlummernden sittlichen und intellektuellen Kräfte zu wecken und sie in den Dienst des Ganzen, des Volksorganismus zu stellen — er tut es nicht so sehr nach der rein religiösen als vielmehr der sozial-ethischen Seite hin. Von seinen darauf bezüglichen Schriften liegen die schon im Jahre 1917 erschienenen „Briefe an einen Landlehrer“ vor, ein Buch, das viel mehr enthält, als sein Titel verspricht und auch dem Landseelsorger manchen Fingerzeig gibt, wie man versuchen kann, „aus der Eigenart der ländlichen Welt und des bäuerlichen Charakters bei sorgsamer Pflege des lebensfähigen Alten neuartige Formen organischen Wachstums zu finden“.

Wie Weigert so wendet auch Heinen in seiner neuesten Veröffentlichung sich in einem Mahnwort an den Bauer selbst, und zwar an den jugendlichen Nachwuchs. „Jungbauer, erwache!“ ist nicht nur im Titel dem „Bauer, es ist Zeit“ ähnlich, sondern auch im Inhalt, insofern als beide Bücher vor allem aus der Vergangenheit, aus der Geschichte des Dorflebens heraus den Bauer wieder zur Wertschätzung seiner wahren Reichtümer und damit zu Standesbewußtsein und Berufsstolz bringen wollen. Aber wie verschieden sind beide auch wieder! Inhaltlich macht Heinen in den 52 besinnlichen Betrachtungen mehr die das Alltagsleben des jungen Mannes unmittelbar berührenden Anwendungen, und formell ist die überaus frische, dichterisch schöne, humorvolle Darstellungsweise, die in direkter Anrede an den Jungbauer einen köstlichen Plauderton festhält, dem Zweck des Buches äußerst dienlich — die Schilderungen der dörflichen Vergangenheit, die schon durch die herzliche Anhänglichkeit des doch mitten im großen Leben stehenden Verfassers an sein Heimatdorf so sympathisch berühren, sind nebenbei auch für den literarisch Anspruchsvolleren ein ästhetischer Genuß. Für die ländliche Jugendpflege ist das Büchlein als Stoff zum Vorlesen und Nacherzählen ein Schatz.

Noch einen dritten Namen von Klang kann die religiöse Dorfliteratur aufweisen: *Heinrich Mohr*. Die feinfühligste Seele des Freiburger Volksschriftstellers mußte das Problem der Dorfseelsorge tief empfinden und sich besonders zu den mehr oder weniger versiegten Quellen dörflichen Reichtums an Gemütsschätzen hingezogen fühlen. Seine Zeitschrift „Die Dorfstube“, die Vorgängerin des „Himmelreichs“, und seine vielgelesenen Erbauungsbücher „Das Dorf in der Himmelssonne“ und „Die Seele im Herrgottswinkel“ waren schlichten Leuten gewidmet und ihrer Art angepaßt, aus dem Herzen dieser schlichten, also auch dörflichen Leute geschrieben und ihre Herzen gewinnend. Als Volksprediger setzte Mohr dort an, von wo der Dorfgeistliche seine Gemeinde in ihrer Gesamtheit immer noch am besten seelisch erreichen kann: in Predigt und Christenlehre. Die Betonung der letzteren ist m. E. ein besonderes Verdienst. Wie viel mühsame Vereinsarbeit, namentlich in den Jugendvereinen, könnte der Dorfpfarrer sich sparen, wenn er die Christenlehre entsprechend ausbaute und zum Mittelpunkt religiös-kirchlicher Jugendpflege und auch religiös-kultureller Volkspflege machte! (Wir kommen auf diese wichtige Frage in einem der nächsten Hefte zurück. Die Schriftleitung.) Nach Büchern, die in Stoffauswahl und Stoffbehandlung eine Anleitung geben zu solch zeitgemäßer Ausgestaltung dörflicher Christenlehre, die nicht für die Kinder, sondern für die ganze Gemeinde, in erster Linie für die heranwachsende Jugend bestimmt ist, sollten wir mit beiden Händen greifen. Mohr bietet solche Bücher in seiner Sammlung „Bücher des Sämanns“. Bewährte Dorfpraktiker hat er für die Bearbeitung dieser Sammlung zu gewinnen gewußt: den tempera-

mentvollen Eifelpfarrer *Jakob Weiler*, bekannt durch seine Schrift „Dorffrühling und Dorfheime“, dessen Lebensbuch für die Dorfjugend „Mich ruft es zur Arbeit“ in bilderreicher, bodenständiger, oft fast zu derb-drastischer Sprache das zweite Hauptstück des Katechismus in neuer Themensetzung und steter Hinordnung auf das Dorf und seine Eigenart behandelt, und die beiden Süddeutschen *Joseph Mayer* und *A. M. Rathgeber*, die in „Mich segnet die Sonne“ und „Mir strahlet der Himmel“ in ebenso volkstümlicher, wohl noch packenderer und gemühtieferer Art die andern beiden Hauptstücke bieten. Alle drei Bücher, vor allem das Rathgebersche, sind auch vorzüglich zu katechetischen Predigten zu verwenden.

*Alfons Maria Rathgeber* hat dann noch den Versuch gemacht, den er selbst einen schüchternen nennt, der aber schon recht ergiebig, sicherlich erfreulich ist, die vielgestaltigen, sinnvollen Volksgebräuche, die mit den Festen des Kirchenjahrs verknüpft sind, zu sammeln und darzustellen. „Im Schatten des Dorfkirchleins“ blüht ja so manche Blume echten Volkstums, daß ihre Pflege nicht nur eine wertvolle Ergänzung der liturgischen Bewegung, durch die R. zu seiner Arbeit angeregt wurde, ist, sondern auch einen wichtigen Bestandteil der überall erwachten Heimatpflege bilden muß. Schon dieser erste Versuch Rathgebers zeigt in dem reichen Kranz der sich um das Kirchenjahr rankenden Gebräuche, welch einen Schatz an köstlichem Volksgut wir da besitzen. Wie dieser Schatz für die Seelsorge, für Predigt Christenlehre und Vereinsarbeit ausgewertet werden kann, dafür haben Weigert und Heinen die Anleitungen gegeben.

Es war eine durch die Zeitverhältnisse und die Entwicklung unseres Vereinswesens zwar erklärliche, trotzdem nicht ganz entschuldbare, jedenfalls folgenschwere Versäumnis der meisten unserer großen kirchlichen Vereinsorganisationen und Verbände, daß sie sich in der Vorkriegszeit allzuwenig um das Land gekümmert haben. Zwar suchte man sich auch auf dem Lande auszubreiten, Mitglieder zu werben, Vereine zu gründen, aber leider einfach in der Art, daß man die städtischen Vereinsmethoden auf das Land übertrug, sie den bauerlichen Verhältnissen insofern anpassend, als man sie mehr oder weniger verwässerte oder vergrößerte. Die unausbleiblichen Mißerfolge haben inzwischen die Einsicht in den begangenen Fehler gebracht; die Bemühungen, ihn wieder gut zu machen, sind aber wenigstens hier im Westen über spärliche Ansätze nicht hinausgekommen — wenn man von den Bestrebungen *A. Heinens* und der von ihm oder in seinem Sinne vorzüglich geleiteten Zeitschrift „Jungland“ absieht. Wie es hätte gemacht werden können, zeigt die große Organisation, die sich in den Nachkriegsjahren wie kaum eine zweite bewährt hat: der deutsche Caritasverband. Er hat eine eigene Abteilung mit einem Spezialreferenten (einem erfahrenen Dorfpfarrer) für Dorfkaritas eingerichtet, gibt eine Schriftenreihe „Vom Arbeitsfeld der Dorfkaritas“ heraus und steht in engster Beziehung zu der „Arbeitsgemeinschaft für Dorfkaritas“. Letztere veröffentlicht als erste ihrer geplanten Schriften *Franz Kellers* „Grundzüge der Dorfkaritas“ — wie der Name schon sagt, ein grundlegendes Werk. Das Wesen der Dorfkaritas wird darin umschrieben als „die freiwillige und frei nach den Lebensbedingungen des Dorfes sich gestaltende Nothilfe zur christlichen Gemeinschaft aus christlichem Gemeinschaftsbewußtsein und Gemeinschaftswollen heraus und getragen von christlicher Gemeinschaftskraft“ (S. 27). Nachdruck wird darauf gelegt, daß die ländliche Caritasarbeit sich in allem den Lebensbedingungen des Dorfes anpaßt. Von diesen Lebensbedingungen, ihrer Berücksichtigung bzw. ihrer Vernachlässigung wird manch treffliches und — offenes Wort gesagt. Zu den Aufgaben der Dorfkaritas und der Art ihrer Durchführung wird eine solche Fülle von Anregungen gegeben, daß diese Fülle als bedenkliche Überfülle erscheinen könnte, wenn nicht die Vorschläge — vernünftiges Maß zu halten und entsprechende Auswahl zu treffen, mahnt Verfasser selbst immer wieder — bei näherem Zusehen sich stets als einleuchtend und als offenbar in der Praxis erprobt erwiesen.



Noch mehr auf die Praxis eingestellt sind die kleinen Schriften vom Arbeitsfeld der Dorfkaritas. Ganz konkret schildern ihre Verfasser, *J. B. Dieing* und *J. Straubinger*, wie es gemacht werden soll auf dem Dorfe, welche Arbeiten und Aufgaben sich dem Karitasausschuß auch einer kleinen Gemeinde bieten, und wie diese Aufgaben durchzuführen sind (Dorfkaritas auf dem Lande), was in der Auswandererfürsorge zu tun ist (Die Auswanderungsfrage auf dem Lande), wie ein ländliches Jugendamt einzurichten ist und wie es praktisch zu arbeiten hat (Das ländliche Jugendamt) — eine Frage, die ja jetzt im Vordergrund des Interesses steht, deren Lösung aber gerade auf dem Land nicht leicht ist.

Fast alle Verfasser der angeführten Bücher betonen, daß es sich bei ihren Arbeiten um erste Versuche handelt. In der Tat bedeutet das Geleistete nichts Endgültiges, Abgeschlossenes. Aber die „Versuche“ lassen erhoffen, daß aus dem weiteren Schaffen der genannten Autoren die Landseelsorge noch manchen Nutzen ziehen wird, falls die Dorfseelsorger zu tätiger Mitarbeit sich bereit zeigen.

Wilhelm Lücking.

# AUS SEELSORGE, KIRCHE UND LEBEN

## Der Sinn der Fastenzeit.

Die vierzigstägige Fastenzeit steht bevor. Das Fasten, das bei uns Nordländern wohl nie zu einem so allgemeinen Brauch geworden ist wie bei den Völkern des Südens, ist durch das neue kirchliche Gesetzbuch sowie durch die päpstliche Dispens vom 14. 2. 22 für die deutschen Katholiken wesentlich eingeschränkt worden. Da gleichzeitig auch das Abstinenzgebot fast gänzlich aufgehoben wurde, hat die „Fasten“-zeit — wenigstens so, wie sie bisher aufgefaßt wurde, — für unser katholisches Volk ihren eigentlichen Sinn und Inhalt verloren. Sie ist kaum mehr als eine Zeit, in der man das bittere Leiden des Herrn verehrt und die Fastenpredigten besucht. Von den hohen Idealen, die in diesen vierzig Tagen von der alten Christenheit mit so großem Ernste verwirklicht wurden, weiß unser Volk fast nichts mehr.

Diese alte Idee der Fastenzeit wieder ins helle Licht gerückt zu haben, ist das Verdienst des ehemaligen Regens des Priesterseminars von Brügge und jetzigen Löwener Professors *Callewaert*, der in den *Collationes Brugenses* eine Studie über „Die Dauer und den Charakter der alten Fastenzeit in der lateinischen Kirche“ veröffentlicht hat. Hierin stellt er an Hand der alten Quellen sowohl die ursprüngliche Berechnung der Quadregesima wie auch die altchristliche Auffassung von den Aufgaben dieser Zeit klar. (*La durée et le Caractère du carême ancien dans l'église latine*, Bruges 1920.)

Die Untersuchung geht aus von dem Begriff: Pascha, den wir mit „Ostern“ zu übersetzen pflegen. Mit diesem Worte bezeichneten die Juden den jährlichen Gedächtnistag des Auszugs aus Ägypten mit seinen geheimnisvollen Zeremonien, besonders dem Schlachten und Essen des Osterlammes. Da der Heiland, das „wahre Osterlamm“, „unser Pascha“, am gleichen Tage sein Leben am Kreuze beendete, wurde für die alten Christen Pascha zur Bezeichnung des Todestages Christi, d. h. des Karfreitags, ja, an manchen

Stellen des Irenäus, Tertullian, Augustinus u. a. ist es geradezu synonym mit „Leiden“ gebraucht. Aber schon bei Tertullian erweitert sich diese Bedeutung dahin, daß man unter Pascha das Gedächtnis des Todes und der Grabesruhe des Herrn, also Karfreitag und Karsamstag (einschließlich der Ostervigil) verstand. Im Verlauf des 3. und 4. Jahrhunderts dehnte sich diese Bezeichnung auch noch auf den Ostersonntag aus, so daß nun unter Pascha das hl. Triduum Karfreitag-Ostersonntag verstanden war. C. belegt diese Feststellung durch zahlreiche Stellen.

Dieses Pascha barg das Gedächtnis der größten Geheimnisse des Christentums in sich. Es war das Hochfest des Jahres, auf das sich die alte Christenheit mit großem Ernste vorbereitete. Wie man am Karfreitag und Karsamstag nach den Worten des Herrn selbst fastete (*jejunium pascale*), so legte man vor diese hl. Tage als Vorbereitung freiwillig eine weitere Reihe von Fastentagen, deren Dauer zuerst vielfach schwankte, dann aber nach dem Vorbild Christi auf vierzig Tage festgesetzt wurde. Sie begann am ersten Fastensonntag; denn von da bis zum Gründonnerstag abend sind — mit Einschluß der Sonntage — genau vierzig Tage. Diese vierzig Tage waren eine Zeit ununterbrochener Buße und Heiligung. Durch Fasten sollte das ungestüme Begehren des Körpers gebrochen, durch das „Fasten von der Sünde“ der verkehrte Wille dem Gebote Gottes unterworfen, durch anhaltendes Gebet und Verrichtung guter Werke mit einem Leben aus dem Glauben völlig Ernst gemacht werden. Wenn unter diesen Werken der Vorbereitung auch das körperliche Fasten am meisten in die Erscheinung trat, so war es nicht das einzigste, nicht einmal das wichtigste. Der Nachdruck lag vielmehr in der Erneuerung der rechten Gesinnung und der Betätigung der Liebe. Darum gehörten auch die Sonntage, an denen nach alter kirchlicher Vorschrift nicht gefastet werden durfte, dennoch zur „Fasten“-Zeit.



Im 5. und 6. Jahrhundert erst begann das Fasten eine so überragende Bedeutung unter den Werken der Paschavorbereitung zu gewinnen, daß die Sonntage als fastenfreie Tage aus der Berechnung der Quadragesima ausschieden. Da sich mittlerweile, wie man besonders in der alten mozarabischen Liturgie beobachten kann, durch orientalischen Einfluß die Bedeutung des Wortes „Pascha“ immer mehr auf den Ostersonntag eingeschränkt hatte, so blieben vom ersten Fastensonntag bis Ostern nur 36 wirkliche Fastentage übrig. Manche, unter anderen auch Gregor d. Gr., suchten sich über diese merkwürdige Tatsache dadurch hinwegzuhelfen, daß sie diese Zahl symbolisch als den „Zehnten“ des Jahres erklärten, den wir Gott darbringen. Das Verlangen der Christenheit, die durch das Vorbild Christi geheiligten vierzig Tage vollzumachen, führte dann dazu, vor dem ersten Fastensonntag noch vier Tage — Aschermittwoch bis Samstag — hinzuzunehmen, was um so leichter ging, als der Mittwoch und Freitag als alte Stationstage lange als Wochenfasttage in Übung gewesen waren. Die Liturgie des ersten Fastensonntages als des feierlichen Fastenanfangs (*sacrificium quadragesimalis initii solemniterrimolamus*: Sekret) ließ man bestehen, gestaltete nun aber auch den Aschermittwoch, der nun wirklich zum ersten Fasttag geworden war, zu einem festlichen Tage, an dem wir den „Anfang der verehrungswürdigen Geheimnisse (= Fastenzeit) feiern“ (*ipsius venerabilis sacramenti celebramus exordium*: Sekret); so hat das Römische Meßbuch zwei feierliche Fasteneröffnungen, am Aschermittwoch und am ersten Fastensonntag. In noch späterer Zeit wurden dann auch noch die drei vorhergehenden Sonntage, die sich durch ihr Evangelien vom Gottesreich als Fortsetzung der Sonntage nach Epiphanie erweisen, in die Fastenvorbereitung hineinbezogen (Sonntag Septuagesima bis Quinquagesima).

Wie die alte Kirche die sittlichen Aufgaben der Fastenzeit auffaßte, erhellt sehr schön aus der Schlußoration der Aschenausteilung am Aschermittwoch: „Laß uns die Übung des christlichen Kriegsdienstes

durch das heilige Fasten beginnen, damit die körperliche Enthaltsamkeit uns im Kampfe gegen die bösen Geister unterstütze!“ Der Christ kann sich der Heilsgüter seiner hl. Religion nicht ungestört erfreuen, der böse Feind mißgönnt sie ihm und sucht sie ihm zu zerstören, und er findet einen allzuwilligen Helfer in der Schwäche und Begierlichkeit der gefallenen Menschennatur. So muß er täglich die Angriffe dieser beiden Feinde zurückschlagen, in der Fastenzeit aber geht er selbst zum Angriff vor, indem er durch Fasten und Bußwerke den Willen stärkt und die Begierlichkeit nach Möglichkeit zurückdrängt sowie durch Gebet und gute Werke das Göttliche in der Seele stärkt und den Gnadenstand erhöht. Das Werk ist schwer. Aber die Kirche gibt ihm reiche Hilfe durch die Liturgie des ersten Fastensonntags. Im Evangelium dieses Tages stellt sie ihren Gläubigen ein Vorbild vor Augen, so lieblich und erhaben, so begeistert und tröstend, daß es auch den Lauesten mitreißt und den Ermattenden immer wieder mit neuer Kraft erfüllt: Jesus Christus, der vierzig Tage in der Wüste fastet und den Teufel besiegt. Mit ihm vereint tritt der Christ in die stille Wüste der Buße ein. Darum kennt er weder Furcht noch Kleinmut. Die lyrischen Teile der Messe versichern ihm mit den Worten des 90. Psalmes ja immer wieder, daß Gott seinen Engeln befohlen hat, ihn zu schützen auf allen seinen Wegen und auf ihren Händen ihn zu tragen, damit sein Fuß nicht etwa an einen Stein stoße. Er weiß, wer im Schutz des Allerhöchsten wohnt, der weit geborgen unter Gottes Hut. Gott selbst wird seinen Fuß befreien aus der Bösen Schlingen und mit seinem Schilde schützend ihn umgeben. Wenn er zu ihm ruft, wird er ihn erhören, und wenn er ausharrt, wird er ihn verherrlichen und ihm sein Heil zu schauen geben. Die alte Kirche war tief davon durchdrungen, daß Gott sich von den Menschen nicht an Großmut übertreffen läßt; sie wußte, daß die Zeiten sittlicher Anstrengungen auch Zeiten reichster Gnaden sind. Darum galt die Fastenzeit als eine heilige Festzeit (*jejuniorum veneranda sollemnitas*: Orat. Cin.; *sacrificium quadragesimalis initii solemniterrimolamus*).

immolamus: Sekr. I. Dom), in welche die Gläubigen hochgemut und in freudiger Stimmung eintraten. In der Epistel des Eröffnungssonntags aber klingt hell wie Trompetenstoß die Aufforderung des Apostels, diese heilige Zeit der Gnade zu benutzen: Ecce, nunc tempus acceptabile, ecce, nunc dies salutis! In scharfumrissenen, programmatischen Sätzen zeichnet er das Bild wahrhaft christlichen Lebens in seinen wunderbaren Gegensätzen von äußerer Bedrängnis und innerem Reichtum. So enthält die Liturgie des ersten Fastensonntags alle Gedanken, Bitten und Stimmungen, welche die alte Christenheit in den geheiligten vierzig Tagen der Buße erfüllten.

Ruft nicht der geistige Zustand unseres Volkes nach einer Wiederbelebung dieser altchristlichen Ideen und Ideale? Leicht könnte das körperliche Fasten entbehrt werden, wenn diese altchristliche Auffassung der Fastenzeit wieder Gemeingut des katholischen Volkes würde.

Zu diesem Zwecke dürfte sich vielleicht folgendes empfehlen. Wie die alte Kirche an den drei vorbereitenden Sonntagen Septuagesima — Quinquagesima mit dem Rufe: „Ecce, Pascha est“ ihre Katechumenen, Büsser und Gläubigen zur Buße aufrief, so müßten auch wir an diesen Sonntagen das Volk über die Aufgaben der bevorstehenden Fastenzeit belehren, sie darstellen als eine Art Jahresexerzitien für die ganze Kirche, in denen durch Buße, Sündenbekämpfung und eifrige Betätigung guter Werke das religiöse Leben aus der Erschlaffung herausgerissen und mit neuen Idealen und neuer Kraft erfüllt werden soll. Wir müßten das Volk dahin unterrichten, daß mit der Dispens vom Fasten nicht die Pflicht zur Buße und Sühne überhaupt aufgehoben ist, daß vielmehr der Verzicht auf überflüssige Vergnügen, Einfachheit der Lebenshaltung, wertvollere Bußwerke sind als Fasten, und daß wir dadurch die Sünden der Vergangenheit büßen und „die Geißel des göttlichen Zornes“ abwenden können.

Für die zweite Aufgabe, die Sündenbekämpfung, könnte das Volk ermuntert werden, in diesen sechs Wochen einen

Charakterfehler systematisch und beharrlich zu bekämpfen und durch häufigeren Empfang des heiligen Bußsakramentes den geistigen Fortschritt zu kontrollieren.

Als gute Werke dürften wir vor allem empfehlen das gemeinsame Familiengebet am Morgen und Abend, letzteres vielleicht verlängert durch ein Gesetzchen vom schmerzhaften Rosenkranz, sodann der tägliche Besuch der heiligen Messe, gemeinsame geistige Lektüre am Abend, gegenseitige geduldige Liebe und alle Werke der Barmherzigkeit, wozu die Zeitverhältnisse ja reichlich Gelegenheit bieten.

Wenn das Volk derart in den Geist der Fastenzeit eingeführt ist, dann wird es verhältnismäßig leicht sein, diese Gesinnung durch entsprechende Fastenpredigten und besondere Bußandachten zu erhalten. Versäumen wir es aber auch nicht, nach dem Vorbild der Liturgie immer wieder hinzuweisen auf den herrlichen „Kampfpfeil“, der am Ende des „Wettilaufs“ winkt, auf die „Auferstehung“, d. h. die übernatürliche Erneuerung des Seelenlebens, die am Osterfest durch die Osterkommunion ihren Abschluß und ihre Vollendung erhält. Vielleicht würde es möglich sein, auf diesen oder ähnlichen Wegen die Fastenzeit wieder zu dem zu machen, was sie einst in der alten Kirche war, zu einer Zeit tiefster religiöser Erneuerung für die ganze Gemeinde, ja für die ganze Kirche.

Studienrat Dr. R. Tippmann,  
Katernberg.

### Zur Familienseelsorge.

Die Kölner Diözesansynode von 1922 hat das Alter von  $9\frac{1}{2}$  bis  $10\frac{1}{2}$  Jahren für unsere Erzdiözese als spätesten Termin für die Erstkommunion festgesetzt. Die Dauer des Erstkommunionunterrichtes umfaßt zehn Wochen mit je zwei Wochenstunden. Der Unterricht soll nicht bloß eine plenior cognitio doctrinae christianae vermitteln, sondern muß gleichzeitig durch gemütvollte Einführung in die entsprechenden Übungen der Tugend und Frömmigkeit einen für das ganze spätere Leben nachwirkenden religiö-



sen Frühling in den empfänglichen Kinderherzen hervorrufen.

Ja, religiöser Frühling soll die Erstkommunionfeier für das Kind sein, aber auch für seine Familie wollen wir den Tag seelsorglich ganz auswerten. Wie aber erreichen wir eine möglichst intensive religiöse Beeinflussung der Erstkommunikantenfamilien?

Recht früh schon werden wir die Kinder feststellen, die die nächsten Erstkommunikanten sind. Es empfiehlt sich, diese Kinder in den Schulklassen beim Religionsunterricht zusammensitzen zu lassen, um ihnen ganz besondere Aufmerksamkeit und Sorgfalt im Unterricht und für das praktische religiöse Leben zuzuwenden. Als dann werden wir zu ihren Eltern möglichst frühzeitig Beziehungen anknüpfen. Es ist wohl allgemeine Übung geworden, daß der Seelsorger die Familien der Kommunionkinder besucht. Fast immer wird der Geistliche freundlich und herzlich aufgenommen, er lernt das Milieu kennen, in dem das Kind lebt. Er wird das Kind in manchem besser verstehen, richtiger behandeln. Er kann bei seinem Besuche den Eltern manches gute Wort sagen. Geheimnisvolle Fäden spinnen sich da von der Familie zum Priester, die von dauerndem Werte sind. Dieser so wichtige Besuch des Seelsorgers ist jedenfalls die persönlichste und unmittelbarste Beeinflussung der Erstkommunikantenfamilien.

Sollen wir uns mit Besuch der Erstkommunikantenfamilie begnügen? Wäre es nicht angebracht, etwa vor oder zu Beginn des Kommunionunterrichtes die Eltern und Angehörigen der Kinder zu einer eindrucksvollen Versammlung einzuladen. Man könnte als Versammlungsort die Kirche wählen und zugleich an die Ansprache eine passende kurze Andacht zur Erflehung einer würdigen ersten heiligen Kommunion anschließen. Auch eine Versammlung in einem Schul- oder Vereinshause empfiehlt sich. Der Pfarrer spricht über die Bedeutung des Erstkommuniontages für das Kind, die Familie, die Gemeinde. Erstkommuniontag ist ein Höhepunkt, ein Lichtpunkt im religiösen Leben der Pfarre. Bei dieser Versammlung hat der Seelsorger Männer und Frauen vor sich, die sonst nie zu einer katholischen Veranstaltung

kommen. Ein zweiter Vortrag einer Mutter oder einer Lehrerin — wenn ein Vater es tut, noch besser — würde dann in schlichter Weise den Eltern zeigen, wie das Fest der ersten heiligen Kommunion zu einer heiligen großen Familienfeier werden kann, die alle im Hause innerlich reich und glücklich macht. Umrahmen könnte man die beiden Vorträge mit einigen passenden Gedichten. — Mit der Versammlung verband ich eine Ausstellung von künstlerisch wertvollen Erstkommuniongeschenken, Bildern und Büchern, die sofort oder später bei dem ausstellenden Buchhändler gekauft werden konnten. Auf diese Weise kann bei richtiger Auswahl vieles für die Bildung eines guten Geschmacks geschehen. — Daß bei der Erstkommunionfeier die Eltern einen Vorzugsplatz erhalten im Gotteshause, daß die Feierlichkeit nicht in einer möglichst langen Dauer gesucht werden darf, sind Selbstverständlichkeiten. Im ersten Heft der Katechetischen Blätter 1924 schreibt P. *Eduard Kurz*, das Taufgelübde sei das Siegel darauf. „Das Wesentliche“, so meint P. Kurz, „ist das feste, demütige Sichhingeben, das feste Sichbinden an Christus als an den Weg und das Heil oder vielmehr, weil doch nicht der Mensch und das Menschliche die Hauptsache ist, sondern Gott, das feierliche Aufgenommenwerden in Gottes heiligen Bund. Und ich glaube, seit dem Kommuniondekret Pius' X. muß der Erstkommunion- und Kommunionunterricht sich ganz bewußt mehr und mehr auf die im Taufgelübde sich aussprechende Bundesidee einstellen.“ Ob man die Ansprache zum Taufgelübde und zur heiligen Kommunion trennt oder nicht, immer soll sie kurz, kindlich und herzlich sein. Von einem amerikanischen Geistlichen erfuhr ich, daß man dort vielfach die Ablegung des Taufgelübdes recht feierlich gestalte. Der Taufstein, festlich geschmückt, steht an diesem Tage mitten in der Kirche vor den Augen der Kinder. Bei der Erneuerung des Taufgelübdes berühren zwei Kinder im Namen der anderen den Taufstein. Wohl kein Seelsorger wird bei der Feier der ersten heiligen Kommunion am Schmuck des Gotteshauses sparen — die Gemeinde soll es an allem sehen, daß heute

das religiöse Frühlingsfest der Kirche ist. Auf diesen Gedanken wird auch die Nachmittagsandacht und die Danksagungsmesse mit heiliger Kommunion am anderen Tage einzustellen sein. Die Überreichung des Kommunionandenkens an die Kinder wird dem Seelsorger nochmals Gelegenheit geben, auch den Eltern und Angehörigen ein herzliches Wort zu sagen.

Die Diözesansynode bemerkt in dem Abschnitt über die Erstkommunion: „Mit dem Tage der Erstkommunion breche der Seelsorger den Unterricht nicht sofort ab, sondern leite die Kinder hinüber in die rechte Übung der weiteren Kommunionen. Den gemeinschaftlichen Kommunionen der Schulkinder widme er jedesmal, etwa in der letzten Religionsstunde vor dem betreffenden Kommuniontage, eine besondere eindrucksvolle Vorbereitung.“ Vielleicht ist der Nutzen dieser besonderen Vorbereitung für die Kinder und der Einfluß auf die Familie größer, wenn dazu ein eigener Unterricht in der Kirche angesetzt wird. Dort haben wir Gelegenheit, die Kinder immer tiefer einzuführen in das Verständnis der heiligen Beichte und der heiligen Eucharistie und sie immer weiterzuführen zu einem wirklich fruchtbringenden Empfang dieser heiligen Sakramente. Die heilige Kommunion ist und bleibt der immer sprudelnde Gnadensquell für die Erneuerung des Einzelmenschen und des Familienlebens. Wenn es durchführbar ist, kann es nur von größtem Segen sein, was man hier und da schon versuchte, die Pfarrkinder, die vor 50 Jahren oder vor 25 Jahren ihre erste heilige Kommunion empfangen, mit den kleinen Erstkommunikanten zusammen zum göttlichen Heiland zu führen, dadurch würde wiederum ein neuer, großer Kreis von Familien am Segen des Weißen Sonntags beteiligt.

Pfarrer Brandts, Jülich.

### Geschichte der Erstkommunion.

Im 3. Heft des 1. Jahrganges dieser Zeitschrift (S. 310 ff.) wird auf die überraschenden Ergebnisse einer Untersuchung aufmerksam gemacht, die *Andreas Schüller* in den „Annalen des hist. Vereins für den Niederrhein“ (Heft 107, Köln 1923, 138 ff.) der

Geschichte der Erstkommunionfeier insbesondere in seiner rheinischen Heimat gewidmet hat. Insbesondere wird hier auf den Einfluß hingewiesen, den die seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts nach der Methode des italienischen Predigers Paolo Segneri S. J. in den Rheinlanden veranstalteten Volksmissionen auf die Einführung und Ausgestaltung einer besonderen Erstkommunionfeier ausgeübt haben. In Wirklichkeit dürfte jedoch diese „Segnerimethode“ eben nur das dramatische Beiwerk (Abbitte der Kinder, Versöhnungsszene, Engelskleidung) hinzugebracht haben; die außerordentliche Feierlichkeit ist bei den Erstkommunionen der Kinder, zusammen mit eigenem Vorbereitungsunterricht, jedenfalls in Deutschland schon früher nachweisbar, und zwar ist sie in Münster bereits durch einen Synodalbeschluß des Jahres 1661 sicher bezeugt.

Auch im Münsterland war es nämlich bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts üblich, daß die Eltern ihre Kinder, wenn sie dieselben für reif dazu hielten, an irgendeinem höheren Festtage, an dem sie selbst kommunizierten — es wird in der Regel wohl das Osterfest gewesen sein — mit zum Tische des Herrn nahmen. In vielen Familien scheint man damit recht lange gewartet zu haben. Da erhielt nun das Bistum Münster nach Schluß des Dreißigjährigen Krieges, als die Sittenverwilderung und seelsorgliche Not in Deutschland aufs höchste gestiegen war, einen überaus tatkräftigen Bischof, der sich ebenso bedeutend als Landesfürst wie als Seelsorger zeigte, in der Person *Christoph Bernhards*, Grafen von Galen (1650—1678). Der neue Bischof, der selbst in seiner Jugend das Jesuitengymnasium zu Münster besucht und den großen Eifer des neuen Ordens für die Belebung der Jugendkatechese und für die Förderung des Kommunionempfangs kennengelernt hatte, erließ zunächst auf der Herbstsynode des Jahres 1655 seine berühmte *Constitutio Bernardina*, die eine mehr als hundert Jahre andauernde Blüte des kirchlichen Lebens in ganz Westfalen zur Folge hatte. Auf strengste wurde den Pfarrern die Pflicht eingeschärft, jeden Sonntag nachmittags zu gelegener Zeit für die



Kinder und Erwachsenen eine Kirchenkatechese nach dem Katechismus des Petrus Canisius S. J. oder nach einem anderen bischöflich approbierten Katechismus zu halten. Ebenso streng wurden die Eltern angewiesen, ihre Kinder allsonntäglich in die Nachmittagschristenlehre zu schicken. Die Lehrer und Lehrerinnen sollten die Schulkinder in der rechten Weise des „Betens“ und „Beichtens“ unterrichten sowie bei der Sonntagschristenlehre beaufsichtigen. Alle Pfarrangehörigen aber mußten jährlich zu Beginn der Fastenzeit von der Kanzel aus an den Kanon des Laterankonzils erinnert werden, wonach jeder Christ von den Jahren der Unterscheidung an mindestens zu Ostern jährlich die hl. Kommunion zu empfangen verpflichtet ist.

Auf der Herbstsynode des Jahres 1661 erfolgte alsdann eine Regelung der Erstkommunionfeier der Kinder. In Zukunft sollten die Knaben und Mädchen, wenn sie hinreichenden Vernunftgebrauch erlangt hätten und zur Erstkommunion zugelassen werden könnten, nicht mehr wie bisher „an den höchsten Festtagen“, an denen großer Zudrang von erwachsenen Kommunikanten bestehe, von den Eltern einfach zum Tische des Herrn mitgenommen werden, sondern diese Kinder sollten, nachdem sie „gut und wiederholt unterrichtet“ worden seien, an einem gewöhnlichen Sonntage oder geringeren Feste die Erstkommunion empfangen, und zwar „mit außerordentlicher Feierlichkeit und nach einer vorausgehenden kurzen Ansprache, die dem Verständnis der Jugend und der einfachen umstehenden Leute angepaßt sei“. (*Pueri et puellae, cum accedente usu rationis participes esse poterunt sacrae communionis, numquam tamen in summis festivitatibus ipsis prima communio concedatur propter concursum populi, sed bene et saepius instructi in dominica alia aut festo, idque cum caeremonia extraordinaria et praemissa parvula exhortatione pro iuventutis captu et adstantium simpliciorum instructione communicentur.* *Krabbe*, *Statuta synodalia dioecesis Monasteriensis, Monasterii 1848, 19.*) Für den Vorbereitungsunterricht wurde offenbar der Kleine Katechismus von Canisius benutzt.

Bei der „außerordentlichen Feierlichkeit“ (*caeremonia extraordinaria*) müssen wir mindestens an besondere Platzanweisung in der Kirche, wahrscheinlich aber auch an gemeinsame Abholung der Kinder in der Schule mit Kreuz, Fahnen und Festgeläut sowie an Blumenschmuck in der Kirche denken. Da Ostern wegen des großen Andranges der übrigen Kommunikanten als Tag der Feier nicht in Betracht gezogen werden durfte, verschob diese sich wie von selbst auf den ersten folgenden Sonntag, den sogenannten Weißen Sonntag.

Demgemäß ist die Erstkommunionfeier, wenigstens im Bistum Münster, schon vor der „Segnerimethode“ entstanden. Auch kann die „Jülich-Bergische Volksmission“ nicht mit A. Schüller (a. a. O. 161) als ihre Geburtsstätte in Deutschland bezeichnet werden. Es mag sein, daß durch die späteren Jesuitenmissionen ihre Feierlichkeit wesentlich erhöht worden ist, aber dem Kern nach ist sie bereits aus dem Wiederaufleben der Seelsorge in der Zeit nach dem Dreißigjährigen Kriege hervorgegangen. Der Weiße Sonntag verdankt seine heute noch die Herzen der Eltern und Kinder ergreifende Eigenart, diesen Glanz von Kinderunschuld und Elternglück, vorzüglich dem großen münsterischen Bischofe Christoph Bernhard und der münsterischen Diözesansynode vom Jahre 1661.

Professor Dr. Stapper, Münster i. W.

### Clemens Baeumker †.

Clemens Baeumker ist einundsiebzighjährig am 7. Oktober 1924 von uns gegangen. Die Stätten, die ihn als Lehrer sahen, ehrten seine reichen Verdienste um die Forschung in gebührender Weise. Breslau gab ihm die Würde des juristischen, Bonn die des theologischen Ehrendoktors, Bayern machte den Münchener Philosophen zum Mitglied der Akademie der Wissenschaften.

B.s Bedeutung liegt wie allbekannt in der Erschließung der Philosophie des Mittelalters. Deren Zusammenhänge mit der ihn früh interessierenden antiken Philosophie, ihre Fortwirkung bis weit in die Neuzeit hinein hat er erforscht, vor allem die mannig-

fachen Gestaltungen des mittelalterlichen Philosophierens dargelegt. Nur wer so souverän die Einzelstoffe beherrschte wie B., konnte eine so feinsinnig klassifizierende Darstellung der Gesamtphilosophie der patristischen wie der mittelalterlichen Zeit geben, wie er sie in der „Kultur der Gegenwart“ entworfen hat. Mit bestimmten metaphysischen Überzeugungen ging B. an seine philosophiegeschichtliche Forschung heran. Sie erhielt ihren Wert, weil B. in dieser Geschichte die kontinuierliche Entfaltung menschlichen Denkgeistes wirksam sah und auch in der Geschichte nach seinem eigenen Bekenntnis nicht absolute Neuanfänge als vielmehr Evolution erkannte. Er war gewiß kein Hegelianer, der die Begriffsdogmatik Hegels teilte und im geschichtlichen Geisteswerden nur logische Entwicklungsreihen des absoluten Denkens erfaßte. Für ihn gab es daher nicht den relativistischen Historismus seiner Zeit, dem absolut nur die Entwicklung selbst, relativ aber alle Entwicklungsinhalte waren. Er teilte die Leibnizsche Anschauung von einer philosophia perennis, die an objektiv gültige Erkenntnisgehalte glaubt, die jede Zeit mit ihren Mitteln und Einsichtsmöglichkeiten wieder fruchtbar zu machen und zu vertiefen berufen ist. Mit den beiden bedeutenden zeitgenössischen Philosophiehistorikern *Dilthey* und *Windelband* teilte B. die Kraft einführend verstehenden Sichversenkens in Denken und Denker der Vergangenheit. Aber was ihn von *Dilthey* trennte, war bei allem Bewußtsein von der jedesmaligen zeitgeschichtlichen Bedingtheit der gegenständlichen Problemlage und der subjektiven Problemlösung eben dieser Glaube an überzeitliche Wahrheitsgehalte, die sich in der geschichtlichen philosophischen Forschung enthüllen und immer tiefer enthüllen im systematischen Durchdenken der Zeiten. So stark sich daher auch B.s Kunst der Typisierung geltend machte, er begnügte sich nicht mit ihr wie *Dilthey*. Er suchte nicht bloß geschichtliche Gedankengestaltungen, sondern in ihnen nach der Geltung ihrer Gehalte. Daher stand er zu *Windelband* trotz der Ablehnung von dessen Transzendentalphilosophie näher

als zu *Dilthey*. Was ihn mit *Windelband* verband, war nicht nur dessen Überzeugung von der Notwendigkeit philosophiegeschichtlicher Orientierung für ein systematisches Denken, sondern ebenso auch der Glaube an objektive Sinngehalte, um deren Erfassen sich jede Philosophie in jeder Zeit bemüht. Mit *Ad. Trendelenburg*, dem Erneuerer und Förderer aristotelischer Denkart im 19. Jahrhundert, der B.s Generation, u. a. auch *Hertling*, stark beeinflusste, teilte B. nach eigenem Bekenntnis jene „organische Weltanschauung“, die das von Plato und Aristoteles Erarbeitete vertieft, seine einzelnen Bestandteile ausbildet und mit den vielen Wissenschaften in Wechselbeziehung setzt, ein immer mehr der gegenständlichen Wahrheit sich zuwendender Prozeß der in der Geschichte menschlichen Denkens sich emporringenden Systematik. So sehr B. auf Grund dieser geschichtsphilosophischen Grundlage seiner Studien in der Geschichte der Philosophie „auch das am höchsten Geschätzte in seiner historischen Bedingtheit zu begreifen“ verstand, so sehr dienten ihm doch diese nämlichen Forschungen der „Rettung“ dessen, was geschichtlich an systematisch-sachlicher Erkenntnis erarbeitet wurde, und zugleich zur „Kritik“ der zeitgeschichtlich bedingten Lösungen im Interesse eines erneuten Inangriffnehmens der sachlichen Problemgehalte.

So war sich der Philosophiehistoriker in B. systematischer Voraussetzungen bewußt. Er wußte, daß alle Geschichtsforschung letzte metaphysische Ausgangspunkte hat, wie uns zuletzt eindringlich *E. Troeltsch* zeigte. Ihm hatte die Philosophiegeschichte als Ganzes einen Sinn. Und weil sie diesen Sinn der Erhellung der gegenständlichen Wahrheit für ihn hatte, daher konnte er die mittelalterliche Philosophie als Bestandteil des Ganzen der geistigen Bewegung auch im Interesse sachlicher Wahrheitserkenntnis der Erforschung unterziehen. Daß die tiefgläubige Persönlichkeit B.s sich zu einer Philosophie hingezogen fühlen mußte, die Wissen und Glauben in Einklang bringen wollte, in der das philosophische Denken der Begründung des Glaubens „dienen“ sollte, das



braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden. Es ist sicher als ein starkes Motiv in der B.schen Lebensarbeit wirksam gewesen.

In dem Historiker B. lebte demnach immer auch der Systematiker. Die Problemlösungen der mittelalterlichen Philosophie einfach hinzunehmen, daran hinderte B. einmal die gerade von ihm aufgedeckte Mannigfaltigkeit der Richtungen der sogenannten Scholastik, die an Gegensätzen äußerst reich ist und als „Scholastik“ keine Einheitsantworten kennt, und dann das sachliche Interesse, das in allen seinen Arbeiten lebte. Niemand wußte so gut wie er auch die Mängel mittelalterlicher Denkart zu zeichnen. So hat er z. B. die Unzulänglichkeit der Erkenntnislehre im Mittelalter stark empfunden, die Unmöglichkeit einer Lösung der letzten Probleme durch den abstrakten, von Raum und Zeit getrennten Intellekt. Er wußte wie die Einstellung der erkennenden Person, ihre Erkenntnishaltung die Gegenstandserkenntnis bedingt, weil es „im Grunde nicht nur rein individuelle, sondern auch typische Elemente sind, welche aus dem inneren Erleben eines Problems, das den ganzen Menschen ergreift, bei einer wahrhaft bedeutenden Persönlichkeit entspringen“. Schon in seinem ersten großen geschichtlichen Werke über das Problem der Materie in der griechischen Philosophie hat er den aristotelischen Materiebegriff systematisch-kritisch zergliedert. Der Aufweis der erkenntniskritischen Grenzen aristotelischer Naturphilosophie hat zu energischen Angriffen auf B. geführt. Er wußte sich zu behaupten. Es waren erkenntnistheoretische Besinnungen, wie sie ähnlich auch *Hertling* in seinen ersten Studien über Aristoteles angestellt hatte. Einen Versuch jedoch, diese Kritik zum systematischen Aufbau einer eigenen Erkenntnislehre zu verwerten, hat weder *Hertling* noch B. unternommen. Es blieb auch bei B. nur bei gelegentlichen Äußerungen. Aber es bleibt sein und seiner Schüler Verdienst, den Weg aufgeheilt zu haben, der die Philosophie des ausgehenden Mittelalters zu den Problemstellungen der Neuzeit führte. B. hat mit dem Glauben an den absoluten philosophiegeschichtlichen Neuanfang in der Renaissance aufgeräumt. Wenn

uns *Heinz Heimsoeth* dieses Herauswachsen verschiedener moderner Problemgruppen aus der Philosophie des vierzehnten Jahrhunderts zeigte, so wurde dies nur möglich auf dem Fundament der Arbeiten der Baeumkerschule.

Wer so wie B. Geschichte und Systematik bewußt miteinander verband — unbewußt haben die Nur-Historiker auch ihre Systematik, ganz große Geschichtsforscher kennen ihre aus der Geschichte selbst nicht zu erweisenden Voraussetzungen —, dem mußten sich die sachlichen Probleme der Philosophie notwendig aufdrängen. B. beschäftigten neben psychologischen Forschungen, die er aus der Philosophie, darin konservativ denkend, nicht ausgeschaltet wissen wollte, vor allem logisch-erkenntnistheoretische, metaphysische, ethische und religionsphilosophische Fragen. Die Logik, die er seit langem versprach, hat ihn sein ganzes Leben lang stark beschäftigt, ihre Veröffentlichung in Buchform war, wie ich brieflichen Äußerungen entnehme, einer seiner letzten literarischen Wünsche. Die Erfüllung blieb ihm versagt. Für die Darstellung seiner philosophischen Überzeugung bleibt man auf gelegentliche Zusammenfassungen angewiesen, die mehr programmatisch gehalten sind, doch zur Zeichnung des Systematikers Baeumker manches bieten können. So seine Aufsätze „Philosophische Welt- und Lebensanschauung“ bei *Meinertz-Sacher*, Deutschland und der Katholizismus I. Freiburg 1918; „Ringende Mächte im philosophischen Weltanschauungskampfe der Gegenwart“ im Jahrbuch des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker Augsburg 1923; seine Selbstzeichnung in der Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen II. Leipzig 1921; doch bieten auch seine geschichtlichen Werke manchen wertvollen Hinweis auf systematische Anschauungen.

Auf die Auseinandersetzung mit *Kant* sah sich der im Zeitalter des Neukantianismus heranreifende Denker in besonderem Maße angewiesen. Mit ganzem Ernste ist er an diese Aufgabe herantreten, mußte er doch von sich selbst bekennen, daß er durch das Studium Kants „wie durch keinen anderen

immer wieder erschüttert wurde“. Wer seine sorgfältige zweistündige Kant-Vorlesung hörte, von der er selbst sagte, daß sie „kein Fuchsenkolleg“ sei, und in der er nur ernste Menschen als Hörer wünschte, wer in seinem dreisemestrigen Seminar über die Kritik der reinen Vernunft mit ihm arbeiten durfte, der empfand, wie B. Kant nicht bloß bis ins letzte kannte, sondern auch ganz ernst nahm. Er war zu sehr Historiker, um die heute neu aufleuchtende Erkenntnis von der grundsätzlichen Bedeutung des realen Dinges an sich bei Kant zu übersehen und es nach Marburger Art in eine bloße „Aufgabe“ zu verflüchtigen, zu sehr Systematiker, um die bloß propädeutische Bedeutung der theoretischen Vernunftkritik für den Aufbau einer ethischen Metaphysik nicht zu würdigen. B.s vielgenannter Hochlandartikel über Kant läßt sein Kantverständnis nur ahnen. Kants Erkenntnislehre gegenüber machte B. — und das war ihm vor aller Einzelkritik wichtig — einmal die Enge des Kantschen Wissenschaftsbegriffes geltend, der das „Wissen“ auf allgemeingültige und notwendige Erkenntnis, wie sie für ihn in der Euklidischen Geometrie und der Newtonschen Mechanik vorlag, einschränkte. B. wies demgegenüber auf den aristotelischen Wissenschaftsbegriff hin, nach dem der Gewißheitsgrad jeder Wissenschaft abhängt von der Natur ihres Gegenstandes wie von der Art, in der er sich dem Erkennen darstellt. Dieser Wissenschaftsbegriff ist demnach bescheidener und umfassender als der rationalistische Kants, den heute selbst die Mathematik preisgibt. Eine im Sinne des Rationalismus apriorisch allgemeingültige Erkenntnis ist für die Metaphysik nach ihrer Gegenstandsart wie nach der Tragweite des Erkennens weder möglich noch notwendig. Schon deshalb konnte B. den Bereich der Philosophie über das Gebiet einer apriorischen Vernunftwissenschaft ausweiten und ihr in der Metaphysik einer Welt- und Lebensanschauung ein höchstes Ziel setzen. Um so mehr, als der zweite kritische Gedanke gegen Kant ihm den Weg zum Realismus bahnte: B. dachte in der Erkenntnistheorie gegenständlich, und zwar nicht im Kantschen Sinne der

konstruierten Gegenständlichkeit für „unseren Verstand“, sondern im Sinne einer von jedem, auch dem transzendentalen Bewußtsein überhaupt unabhängigen Gegenständlichkeit, die dem erfassenden Bewußtsein gegeben und aufgegeben ist zu aktiver Erfassung. Mit *Franz Brentano* und seiner über *Meinong* bis zu *Husserl* und *N. Hartmann* reichenden Schule, mit *Kölpe* und dessen Schülern, mit der alten aristotelisch-scholastischen Überlieferung sieht B. in der „Intention“ das Wesenselement des erkennenden Urteils, darin sich berührend mit modernsten Wiederentdeckungen der Logik, sich schützend zugleich vor dem Phänomenalismus wie vor dem Psychologismus, der ihn bei aller Hochschätzung der *Erdmannschen* Logik doch scharf von diesem wie von *Siegwart* trennte. Das Wesen der Erkenntnis besteht für B. in der Erfassung eines Sachverhaltes durch einen ihn meinenden, an ihn in seiner Struktur sich angleichenden Urteilsgehalt. So ist B.s Wahrheitsbegriff, aristotelisch-objektivistisch, Übereinstimmung, zwischen Gedanke (im Sinne des Gedachten, des im Urteil auftretenden Gedankeninhaltes, des „Sinnes“, des „verbum mentis“, nicht des Denkaktes) und Sache, nicht, kantisch-subjektivistisch, zwischen Gedanke und dessen logischen Bedingungen im Bewußtsein. Der Gedankenordnung entspricht im „wahren“ Erkennen eine Sachverhaltsordnung. Die im Erkennen vollzogene Ordnung betrifft nur jene, nicht aber diese, doch soll sie diese „repräsentieren“. Was heute *N. Hartmann* Kant gegenüber neuerarbeitet, war B. Gewißheit. Dabei war er sich wohl bewußt, daß gerade auf dem Gebiete realer Sachverhaltskenntnis die „Übereinstimmung“ nie eine adäquate, sondern nur eine „Annäherung“ bedeutet. Die kritische Reserve fehlte seinem Aristotelismus keineswegs. Auch hier bestätigt die neueste Erkenntnislehre seine Anschauungen. Die objektive Gegenständlichkeit der Erkenntnis gestattet aber eine abstrakte Abtrennung der gemeinten Sachverhalte vom Erkenntnisakt. So teilt B. die Gegenstände in solche der realen und der idealen Welt, in die der physischen Außenwelt und der physischen Wesen einerseits, in



die innerhalb einer idealen Welt gültigen Wesenheiten und Beziehungen und in die ideale Welt der Werte anderseits. Die beiden letzten Klassen können für ihn freilich ohne physische Wesen nicht „sein“. B. fürchtet hier wohl platonische Hypostasierung. Jedenfalls hat er sich über diese in der modernen Gegenstandstheorie noch umstrittene These zu wenig geäußert, um ihm hier eine endgültige Stellung anweisen zu können. Das „Sinn“-Problem, wie es *E. Lask* über *Rickert* hinaus weiterführte, hat B. literarisch nicht verfolgt, wenn ihm auch in mündlichen Vorträgen der hier liegende Neuansatz zum Objektivismus nicht verborgen blieb. Über allen Gegenstandsarten aber steht für B. als metaphysisch-reale Wesenheit das Absolute als der letzte Realgrund realen Seins und idealer Gültigkeit. B. war, wie aus allem ersichtlich ist, Realist. Aber dieser Realismus war für ihn ein „kritischer“, da die Erfassung der Realen immer nur in den Kategorien des Bewußtseins möglich ist, manche Ordnungselemente der Gedanken aber für B. nur dem Bewußtsein angehören. Auch hier hätte man gern Näheres von ihm erfahren. *Kölpes* Beurteilung der transzendentalen Methode klingt hier ebenso an wie seine Überzeugung von dem nie restlos erfaßten, dem voranschreitenden Erkenntnisprozeß erst mehr oder minder sich erschließenden Realen. In diesem ruhen die Gesetze der Natur, nicht schreibt sie der Verstand der Natur als der Welt der Erscheinungen vor. Erfahrung ist, aristotelisch, Ausgang der Erkenntnis, nicht, rationalistisch, der Gedankeninhalt, der Begriff, aus dem allein man keine Realität ergreifen oder gar, wie bei *Spinoza*, der Aufklärung und in *Hegels* metaphysischer Logik deduzieren kann. So grenzt sich B. ab gegen den vorkantischen und den Hegelschen Begriffsrationalismus, aber ebenso auch gegen den Intuitionismus, wie er ihn namentlich bei *H. Bergson* vertreten fand. Die Intuition, die B., weitherzig genug, als „Unterlage“ für philosophisches Forschen zu würdigen wußte, kann doch nur philosophisch fruchtbar gemacht werden, wenn ihr Gehalt rational begrifflich geformt und somit dem sachgerichteten Denken unterworfen wird.

B.s Systematik ist also von einem starken Glauben an die Wirklichkeit erfassende Kraft des Denkens durchwoben. So sehr seine rationale Philosophie auch das Irrationale als Gegebenheit in Welt und Leben kennt, das nie dem rationalen Denken und dessen Formen sich restlos einfügt und aller „Menschenweisheit“ ihre Grenzen enthüllt, so kann sie doch weder erkenntnistheoretisch ein irrationales Erfassen als ursprüngliches Organ des Philosophierens ansprechen — mit stärkeren Biologismen als *Bergson* unternimmt dies heute *Müller-Freienfels* — noch metaphysisch dieses Irrationale als Weltgrund ansehen, wie es nach *Schopenhauer* und *Ed. von Hartmann* heute die Philosophie des „Dualismus“ möchte. Widerspricht jener These die Betonung des im logischen Begreifen sich betätigenden Urteils als der Quelle der Wahrheitserkenntnis, so dieser der Gedanke, daß das Irrationale metaphysisch wohl als Abfall vom Rationalen, nicht aber als dessen Grund verstanden werden kann. Diese Überzeugung B.s wurzelt ihrerseits in einem auf direktem Wege unerweisbaren Urpostulat, das für B.s kritischen Realismus ebenso den Grund legt wie für seine „kritische“ idealistisch-ethisch-teleologische Metaphysik: in der mit seiner aristotelischen Erkenntnislehre sich verknüpfenden platonischen Grundannahme von der Gründung aller Sachverhalte in einem Logos, die den „logischen“, daher begreifbaren Gehalt dieser Sachverhalte, der idealen wie der realen, erklärt, die Wirklichkeit vernünftig, die Vernunft wirklichkeitstreu macht. Nur so — und das ist B.s indirekter Beweis — erhält das auf Sachverhalte gehende, von ihnen bestimmte Denken Sinn und Erfüllung. Daß es aber sinnvoll und erfüllbar sei, diese Annahme ist eine „erste Tat“, und ohne einen ersten Glauben — wie hat auch *Windelband* dies stets betont! — kommt keine Philosophie voran. Diese Annahme führt B. zu den Fragen der Metaphysik. Sie hat er in seinen Vorlesungen über Metaphysik im einzelnen behandelt, auch hier reiches geschichtliches Wissen mit systematischer Denkkraft verbindend. Den letzten Abschluß dieser Metaphysik aber findet er in

dem von der christlich-theistischen Philosophie seit *Augustin* vertretenen „metaphysisch-ethischen Idealismus“, dem der persönliche Gottesgeist Realgrund ist für Dasein, Sosein und Geordnetsein der empirischen Realität des physischen und psychischen Seins wie der objektiven Geltung der Wahrheits-erkenntnisse und der Wertgehalte. Werte können nicht durch eine Ableitung aus empirischem Fühlen, Begehren oder vitalem Triebleben mit dem Wertpsychologismus begründet werden, sondern nur durch ihre metaphysische Verwurzelung in der absoluten Wertwirklichkeit Gottes. Gerade der transzendentalen Wertlehre, vor allem *Rickerts* reiner Geltungslehre gegenüber hat B. diese Metaphysik der objektiv gültigen Werte vertreten, doch nicht mit Windelband als bloßes Postulat für die Begründung der ethischen Werte, sondern als rational-metaphysische Erkenntnis, wie sie bei ähnlicher Problemlage *Augustin* in seiner Verwurzelung des Geltens im Sein des absoluten Geistes aufgebaut hatte. Der Realismus bahnt B. auch in der Werttheorie den Weg über den erkenntnistheoretischen Idealismus hinaus zu einem objektiven, metaphysischen Idealismus. B. erkannte den „hohen Wert“ des schon von *Lotze* und dann tiefer von der badischen Transzendentalphilosophie wie von *Husserls* Phänomenologie herausgestellten objektiven Geltens der Wertgehalte an, aber er suchte für dieses Gelten die metaphysische Begründung. Da aber ethische Werte immer Personwerte sind, so muß der Gottesgeist als ihre letzte Begründung persönlich sein. Gottes persönlicher Wille kann zuletzt auch nur das sittliche Sollen, die „auf den Wert gehende ethische Pflicht“ in ihrem Geltungsanspruch erklären. Gottes Wille und Gottes Wesen aber sind identisch. Gott kann nur seine eigene wesentliche Werthaftigkeit fordern; das Gute ist der Ausdruck seines allheiligen Wesens, die ethische Norm daher der Ausdruck eines in sich selbst heiligen, objektiven Ideallebens der göttlichen Person. Der nominalistische Moralpositivismus ist damit ebenso abgewiesen als Kants Mißverständnis der theonomen Ethik als einer heteronomen. So sind es auch in der Ethik platonische und

aristotelische Elemente, die B. zum Aufbau verwendet. Der ethische Wert selbst aber geht für B. im Anklang an Gedanken *Brentanos*, die später *Husserl* mit *Scheler* und *Hildebrand* modifizierte, in einem „ursprünglichen Vorziehen“ auf. Er hat eine inhaltliche Beziehung auf die Vervollkommnung der menschlichen Persönlichkeit als solcher wie der Gemeinschaft freivernünftiger Persönlichkeiten in Liebe und Gerechtigkeit, ist also rein faktisch biologisch-evolutionistisch oder utilitaristisch nicht zu begründen. Denn das Sein der tatsächlichen Entwicklung und des wirklichen Lustquantums begründet in keiner Weise einen Wert.

So mündet B.s Metaphysik und Ethik in der Religionsphilosophie. Auch hier ist B. weitblickend und gerecht. Er weiß, wie „bedeutsam das individuelle und gemeinsame Erleben als unmittelbare Quelle eines Gottesbewußtseins“ ist. Er kann aber, dem rationalen Grundzug seiner Systematik entsprechend, „einer verbreiteten femininen Denkweise“ nicht zustimmen, die in der Mystik des religiösen Erlebens allein ihr Genüge findet. Er verlangt denkende Metaphysik zur philosophischen Begründung des Erlebnisinhaltes, er fügt zum Aufweis den Beweis. Und da ihm mit *Thomas v. Aquino* zwischen Natur und Gnade das Verhältnis organischen Aufbaus obwaltet, so sieht er mit der „christlichen Lebensphilosophie“, die er am Ende seines Lebens der heutigen vielgestalteten Lebensphilosophie gegenüberstellte, im kosmischen wie im geschichtlich-persönlichen Leben nur einen Schimmer vom Glanze des ewigen göttlichen Lebens. Der Logos Gottes war dem gläubigen, persönlich kindlich frommen Philosophen Wurzel aller natürlichen Werte des Wahren, Guten und Schönen wie auch des übernatürlich Heiligen in Gnade und Offenbarung.

B.s systematische Ideen zeigen die Fähigkeit des Denkers, geschichtliche Forschung moderner Problemlösung dienstbar zu machen und diese durch jene zu befruchten. Diese in B.s ganzem Wesen tief wurzelnde Ehrfurcht vor allem Großen im geschichtlichen Geistesleben, diese ehrliche und auf den Grund gehende Kritik, die ihn niemals unsachlich



werden ließ und ihn allzeit von allem ehrfurchtslosen, oberflächlichen Absprechen über vergangene und gegenwärtige Geistesarbeit behütete, hat er seinen Schülern als wertvollstes Erbgut hinterlassen, manchmal in ausdrücklichen, die Ausfälle anderer tief bedauernden Worten, zumeist aber durch die Tat seiner eigenen gewissenhaften Arbeit, die ihn sich nie genug tun ließ im Verstehenwollen. Als Persönlichkeit lebt B. in allen denen fort, die sein lauterer, tief bescheidenes, gütiges und sorgendes Wesen kannten und in verehrungsvoll dankbarer Liebe schätzten. Was er persönlich seinen Schülern war, das kam in manch ernster abendlicher Diskussion über ein philosophisches Problem im engsten, ausgewählten Schülerkreis, das kam in so mancher persönlichen Besprechung, Anregung und Förderung zutage, für die ihm nie Zeit und Liebe fehlte. Er gehörte zu den Lehrern, die nicht nur Übermittler, sondern in persönlichem Verkehr auch Erzieher sind. Die wissenschaftliche Welt weiß B. Dank für die reichen Früchte seines ganz der stillen Gelehrtenarbeit alle Zeit gewidmeten Lebens; seine Schüler danken ihm darüber hinaus für all das, was er ihnen persönlich gab, und von dem er, der Charakter großen Stils, immer wünschte, daß es ihnen nicht Gabe nur sei, sondern zur Lebensaufgabe werde in der Weiterführung der geschichtlichen wie der systematischen Erkenntnis.

Theodor Steinbüchel.

### Eine neue Ketteler-Biographie.

Es ist gerade ein Vierteljahrhundert her, seit der große Bischof von Mainz seinen ersten Biographen fand. 1899 erschien das dreibändige Werk: Bischof von Ketteler (1811 bis 1877). Eine geschichtliche Darstellung von Otto Pfülf S. J. Und jetzt folgt als zweiter Biograph dem Jesuiten ein Gießener Historiker, der meines Wissens Altkatholik ist oder doch dem Altkatholizismus nahegestanden hat: „Ketteler. Ein deutsches Bischofsleben des 19. Jahrhunderts“ von Fritz Vigener (München und Berlin 1924, R. Oldenbourg), nur ein Band, aber nicht weniger als 750 Seiten, bei sehr starker Verwendung von Kleindruck. Wer an die Lektüre

mit dem Gefühl herantreten sollte, Vigener werde seinem Vorgänger in scharfer Polemik entgegentreten, wird angenehm enttäuscht: „Pfülf durfte mit dem entsagungsvollen Fleiße, den er so manchem Ausschnitte der Geschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert entgegengetragen hat, auch Kettelers Nachlaß durchforschen, gefördert zugleich durch die weitgreifenden, gutenteils auf Miterleben gestützten Vorarbeiten Raichs. Pfülf hat einen außerordentlich reichen Stoff meist in übersichtlicher Darstellung, oft in willkommener Unbewußtheit dargeboten.“ Den „entsagungsvollen Fleiß“ wird auch Vigener niemand bestreiten. Er konnte „die gedruckte Überlieferung durch mancherlei Ungedrucktes ergänzen“; handschriftliche Quellen, wie Akten über K.s Berufung auf die Berliner Propstei, sind im Vorwort verzeichnet. Die von ihm benutzte Literatur ist ganz enorm. Das über 100 Nummern zählende Bücherverzeichnis, das nur „die in abgekürzter Form angeführten Arbeiten enthält“, erschöpft sie nicht entfernt, auch wenig bekannte und nebensächliche Erscheinungen sind in erstaunlicher Menge herangezogen.

V. hatte ursprünglich an ein „Büchlein von wenigen Bogen“ gedacht. Genau das Gegenteil ist herausgekommen. Nicht bloß ein vollständiges Lebensbild, das K. schildert von seinen unruhigen Jugendtagen bis zu seinem heiligmäßigen Ende, den Offizier, den preußischen Beamten, den eifrigen Priester, den Berliner Propst, den Bischof, den Politiker, den Sozialpolitiker, den vielseitigen Schriftsteller; seine Persönlichkeit tritt vor uns auf dem breit ausgemalten Hintergrund seiner Zeit, im Rahmen eines guten Stücks hessischer, deutscher, europäischer und Kirchengeschichte. Das Buch enthält ausge dehnte Partien, in denen K.s Name kaum genannt wird. Das ist ein Fehler der Anlage. Es liest sich schwer, und gern würde der einfache Leser auf zahlreiche Einzelheiten verzichten. Nicht als ob die Seitenwege nur ermüdende Umwege wären. Auf ihnen verstreut liegen viele Früchte mühseliger Kleinarbeit, die der Geschichtsforscher dankbar auflesen wird, namentlich viele Einzelheiten

zur Geschichte der katholischen Bewegung in Deutschland während des 19. Jahrhunderts.

Bei der kirchlichen Stellung des Verfassers war vorauszusehen, daß Darstellung und Urteile dieses Werkes vielfach auf Widerspruch in katholischen Kreisen stoßen würden. V. ist entschlossener Gegner des Vatikanischen Konzils, und der Gegensatz zwischen dem „Papalismus“ und dem unterschiedenen „Bischofswußtsein“, als dessen konsequenter Vertreter K. erscheint, dürfte nicht ohne Übertreibung geschildert sein. Einige Stichproben: Befremdlich wirkt seine Ansicht, daß bei der Bildung der „neuen klerikalen Landtagsfraktion“ von 1870 die Bezeichnung „Katholische Volkspartei“ statt „Zentrum (Verfassungspartei)“ von den „Auffrichtigeren“ gewünscht worden sei, um so befremdlicher, als man kurz darauf liest: „K. fand sich trefflich darein, daß das Zentrum nicht förmlich als katholisch-konfessionelle Partei auftrat.“ Sonderbar berührt auch die Zukunftshypothese: „Seiner ganzen Wesensart nach würde K. unter Leo XIII. die Politik der Versöhnung unterstützt haben, nicht die geheime Gegenarbeit der Leute um Windthorst.“ Auf eine so einfache Formel läßt sich doch der bekannte Gegensatz zwischen Galimberti und dem großen Zentrumsführer nicht bringen.

Wiederholt übt V. an K. scharfe und überscharfe Kritik. Bedauernd liest man den Satz: „K. hat dem Wohl der Kirche in der Not auch die religiöse Pflicht der Wahrhaftigkeit zum Opfer gebracht“, er sei „bis zur Unwahrheit gegangen“; „für die allgemeine Geistesgeschichte des Katholizismus bedeute er wenig.“ Solche Wendungen gehen aus V.s kirchlicher Stellung und aus seinem Protest gegen übertriebene Einschätzung der Arbeit K.s hervor. Dieser Protest bezieht sich namentlich auf K.s Bedeutung als Sozialpolitiker. V. bekämpft — nicht immer zu Unrecht — den „Wahngedanken, daß die eigentliche Arbeiterfürsorge, die moderne Sozialpolitik überhaupt ihren Ursprung habe in dem schöpferischen Geiste des Bischofs.“ Nach V. war K. „der wirkungsvollste sozialpolitische Erzieher der deutschen Katholiken

seiner Generation“, aber „nirgends (?) Führer zur Erkenntnis“, nicht „Schöpfer der »großen katholischen Sozialpolitik«“ und Urheber des sozialen Zentrumsprogramms. Er soll als Reichstagsabgeordneter, also schon zu Anfang der 70er Jahre einen Gesetzentwurf zur Weiterbildung des Arbeiterrechtes vorbereitet haben, der aber (nach einer brieflichen Mitteilung Lujo Brentanos) bei der Zentrumsfraktion nicht die erwartete Aufnahme fand. V. möchte „eine Nachwirkung“ dieses Entwurfs in den Galenschen Anträgen von 1877 finden. Graf Galen habe „gewiß nicht ohne Fühlung“ (mit K.) gehandelt. Das scheint mir zweifelhaft; anderswo wird Schorlemer-Alst in enge Verbindung mit den Galenschen Anträgen gebracht.

Man mag an V.s Buch aussetzen soviel, wie man will, aber es steckt darin ernste, tüchtige Arbeit und das Bestreben, auch den Gegner zu verstehen. Vorteilhaft unterscheidet sich V. in der Gesamtauffassung wie (bei vereinzelt Entgleisungen) im Ausdruck von der pamphlethaften Schreibweise, welche vor, während und nach dem Kulturkampf nur zu oft gegenüber hervorragenden katholischen Führern beliebt worden ist. Man vergleiche z. B. die wilden Ausfälle, die in einer angesehenen historischen Zeitschrift gegen den Kardinal v. Geißel gerichtet wurden, mit der Charakteristik, welche V. diesem ihm durchaus nicht sympathischen „Praktiker“ widmet, mit seiner „geschäftigen und geschickten Hand“, seiner „kraftvollen Gewandtheit“, seiner „kraftvollen und zugleich geschmeidigen Regierungskunst“. V. gibt sich durchaus nicht als „Kulturkämpfer“, einen großen Teil der unseligen Maigesetzgebung lehnt er schroff ab, und aus dem zusammenfassenden Schlußabschnitt über Kettlers „Persönlichkeit und geschichtliche Stellung“ spricht das Gefühl der tiefen Verehrung: „Ein hervorragender liberaler Gegner K.s (Bluntschli auf der Heidelberger Tagung der Altkatholiken) meinte im Frühjahr 1877 öffentlich sagen zu dürfen, im Wirken dieses Bischofs bedeute die Religion sehr wenig, die Politik sehr viel. Man wird nicht leicht ein Urteil finden, das auf einem größeren Mißverstehen der Wesensart und der inneren Zusammenhänge des



Wirkens einer geschichtlichen Persönlichkeit beruht.“ (8. 7. 23.)

„Es fehlt im 19. Jahrhundert nicht an deutschen Bischöfen, die in die Kirchenpolitik tiefer eingegriffen haben und ihren diplomatischen Einfluß unmittelbar oder mittelbar weiter in die Welt hineinwirken lassen konnten als K. Aber es gibt keinen anderen Bischof, der zugleich so selbstlos und so selbstgewiß, mit soviel religiösem Ernst und kirchlicher Entschlossenheit die Aufgaben seines Bischofsamtes erfüllt und von so schmalem Boden aus durch die Kraft und den Eindruck seiner Persönlichkeit auf alle kirchlichen und sozialen Bewegungen des deutschen Katholizismus in solchem Maße eingewirkt hätte. ... K. steht als Persönlichkeit, als flüchtig und doch groß umrissene geschichtliche Gestalt in der Seele der bewußten deutschen Katholiken unserer Tage, der gebildeten Katholiken aller Welt. Heinrich v. Treitschke hat einmal bemerkt, es sei das Vorrecht der Feldherren und der Priester, daß sie wahrhaft volkstümlich werden könnten. K. ist der einzige deutsche Bischof des 19. Jahrhunderts, der diese priesterhafte Volkstümlichkeit auch im Sinne geschichtlicher Dauer gewonnen hat.“ (S. 735f.) Prof. Dr. H. Cardauns, Bonn.

### Kalenderreform.

Die Kalenderfrage, die in den letzten Jahrzehnten immer wieder erörtert worden ist und bereits ungezählte Vorschläge zutage gefördert hat, scheint nach einem zusammenfassenden Bericht des bekannten Astronomen *P. Johannes Hagen, S. J.*, in den „*Stimmen der Zeit*“ (Januarheft 1925) nun wenigstens vorerst auf einem toten Punkt angelangt zu sein.

Seit 1922 ist mit Zustimmung aller beteiligten Staaten der Verkehrsausschuß des Völkerbundes mit der Bearbeitung der Frage betraut. Ihm gehören seit der ersten Sitzung, die im August 1922 in Genf stattfand, auch je ein Vertreter des Heiligen Stuhles, der griechischen und anglikanischen Kirche an. Die Verhandlungen betrafen insbesondere zwei Punkte: Festlegung des Osterfestes und ständige Übereinstimmung der Monats- und Wochentage, die durch Einschiebung eines

sogenannten „Nulltages“, der keiner Woche angehört, verbunden mit geringfügiger Änderung der Monatsdauer zu erreichen wäre. Die Kommission begann ihre Tätigkeit damit, von insgesamt achtzehn großen Kirchen und religiösen Gemeinschaften sowie von allen Regierungen Gutachten einfordernd. Zwanzig dieser amtlichen Äußerungen, dazu über hundert Vorschläge von sachverständigen Einzelpersonen lagen in der dritten Ausschußsitzung vor, die im Mai 1924 in Paris zusammentrat. Das Gesamtergebnis war: bei keiner einzigen Kirche oder Regierung ein ausdrückliches Verlangen nach einer Kalenderreform, bei einzelnen, insbesondere den Israeliten, entschiedener Widerspruch, bei allen übrigen starke Zurückhaltung. Besonders bemerkenswert, ja entscheidend waren wohl die Antworten Englands und des Vatikans, die P. Hagen im Wortlaut wiedergibt.

Die Antwort aus London lautete: Die Regierung Seiner Majestät glaubt in keiner Weise mitwirken zu können, daß der Vorschlag eines festen Osterfestes in gesetzliche Wege geleitet werde, solange er nicht gestützt ist durch die Zustimmung aller christlichen Kirchen, durch die Zustimmung wenigstens der bedeutendsten zivilisierten Länder und durch eine günstige Strömung in den Ansichten der industriellen Welt. Was die Änderung des Kalenders anbelangt, so befürchtet die Regierung Seiner Majestät große Schwierigkeiten und hält es nicht für tunlich, solche Vorschläge anzunehmen, wenn sie nicht der Ausdruck der öffentlichen Meinung sind. Daher möchte die Regierung Seiner Majestät mit jeder Meinungsäußerung zurückhalten, bis die Kommission die Frage gründlich studiert hat und empfehlen kann.

Der Vatikan ließ nach Genf mitteilen: Der Heilige Stuhl nimmt mit Wohlgefallen von der ausdrücklichen Anerkennung seitens des Völkerbundes Kenntnis, daß die Kalenderreform und insbesondere die Festlegung des Osterfestes eine eminent religiöse Frage ist, und daß allenfallsige Veränderungen in dieser Sache, obwohl nicht mit dogmatischen Schwierigkeiten verbunden, doch zur Folge hätten, wohlbegründete Traditionen aufzugeben, was ohne schwerwiegende Gründe von

allgemeinem Interesse weder recht noch wünschenswert wäre. Nun findet aber der Heilige Stuhl keine irgendwie hinreichenden Gründe zu einer Änderung der kirchlichen Gewohnheit in der Bestimmung der Feste und namentlich des Osterfestes, einer Gewohnheit, die durch eine ehrwürdige Tradition überliefert und seit alten Zeiten von Konzilien sanktioniert ist. Wenn es demnach bewiesen wäre, daß ein Abgehen von diesen Überlieferungen für das allgemeine Wohl erforderlich sei, so würde der Heilige Stuhl der Frage

nähertreten, aber erst nach dem vorausgehenden Beschluß eines ökumenischen Konzils.

P. Hagen ist zwar geneigt, selbst nach diesen ausweichenden Antworten die Sache weder für abgetan, noch auch für aussichtslos zu halten, sofern man vor allem nicht auf einer starren Festlegung des Osterfestes bestehe, sondern mit einer engen Begrenzung seiner Beweglichkeit sich begnüge. Immerhin kann vor dem erwarteten ökumenischen Konzil nun wohl auch in dieser Sache kein entscheidender Schritt mehr geschehen.





## Das Priestertum der Kirche Christi.

Von † Weihbischof Dr. Joseph Stoffels in Köln<sup>1</sup>.

### I.

Die Menschheit bedarf allzeit des Sohnes Gottes. Er ist seiner Kirche zum Leben gegeben, und diese wiederum soll Sauerteig für die Welt sein. Christus bleibt in geheimnisvoller Weise die Leben spendende Seele der Kirche, seines mystischen Leibes, auch wenn dieser aus Wunden blutet oder in einzelnen Gliedern krank und siech wird. Wie aber nicht alle Zellen in einem großen lebendigen Organismus den gleichen Zweck haben, sondern die einen durch ihre feinere Organisation zu Trägern der höchsten Tätigkeiten, andere wiederum zu Keimzellen neuen Lebens bestimmt sind, so mußte sich auch Christus seinen mystischen Leib bilden, indem er einzelnen Gliedern seiner Kirche besondere tragende oder Leben mitteilende Aufgaben, Jurisdiktion und Weihegewalt, zuerkannte. So berief er selbst die ersten Träger der göttlichen Wahrheit und die ersten Spender göttlichen Lebens in seiner Kirche: seine Apostel. Er selbst bleibt die Seele, die diesen ganzen Leib lebendig erhält und fruchtbar gestaltet. Das von ihm gestiftete Priestertum aber hat den Beruf, die Lebenskraft Christi den Gliedern des Leibes zu vermitteln und zu erhalten. Den Priestern der katholischen Kirche ist daher keine andere Aufgabe und kein anderes Recht zuteil geworden, als „ministri Christi et dispensatores mysteriorum Dei“ (1 Kor 4,1) zu sein. Und nur ihnen allein wurde diese Vollmacht gegeben. In der Kirche Christi hat keiner das Recht, zu opfern, zu lehren und zu leiten, als der, den er selbst damit beauftragte. Geistliche Gewalt und Sendung verleiht er durch die Nachfolger der Apostel in der sakramentalen Auflegung der Hände, in der Priesterweihe.

Wie der im Himmel verklärte Christus nicht mehr stirbt, so muß auch sein mystischer Leib als der Ausdruck seines irdischen Lebenswerkes fortbestehen und in der ewigen Vollendung in verklärtem Lichte erscheinen; denn „wo ich bin, muß auch mein Diener sein“ (Jo 12, 26). Für den Glauben gibt es keine herrlichere Vision als die mit Christus, dem guten Hirten, vereinte und verklärte Herde. Darum jubelten auch die ersten Christen in all ihrer irdischen Bedrängnis, daß sie, die noch kleine Herde, das Bewußtsein der apostolischen Verbindung mit Christus und des erhabensten Berufes in sich trugen. Paulus ruft es selig der jungen heidenchristlichen Gemeinde von Ephesus zu: „Ihr seid nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern ihr seid Mitbürger der Heiligen und

<sup>1</sup> Aus dem handschriftlichen Nachlaß des Verstorbenen herausgegeben von Konviktsdirektor Dr. W. Stockums in Bonn.

Hausgenossen Gottes, erbaut auf die Grundfeste der Apostel und Propheten (Lehrer), während Christus selbst der Haupteckstein ist, durch welchen das ganze Gebäude zusammengefügt wird und heranwächst zu einem heiligen Tempel im Herrn, durch welchen auch ihr miterbaut seid zu einer Wohnung Gottes im Geiste“ (Eph 2, 19-22). Ja, Petrus fühlt es heraus, daß erst durch die Aufnahme in den mystischen Leib Christi die wahre Existenz, das neue Leben der göttlichen Gnade nach Tod und Finsternis begonnen. Im Vergleich mit der nichtchristlichen Welt erscheint ihm der einfache Gläubige geradezu als Auserwählter, als Glied eines königlichen Priestertums. „Ihr aber,“ so sagt er, „seid ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliges Volk, ein Volk des Eigentums, auf daß ihr die Tugenden dessen offenbart, der euch aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht berufen hat, euch, die ihr einst ein Nichtvolk waret, jetzt aber Gottesvolk seid, die ihr Nichtbegnadigte waret, nun aber Begnadigte seid“ (1 Petr 2, 97).

All dieser Jubel sollte wahrlich weder die ersten Christen noch spätere Generationen zur Selbstbereicherung und Überhebung führen, sondern sie voll heißen Dankes inne werden lassen, daß Gottes Erbarmen sie zu einer Neuschöpfung berufen hat. Freilich hat es solche Seligkeit in den Gliedern der Kirche nur in dem Maße gegeben, als sich in ihnen Christi Wahrheit und Tugend offenbarte. Niemals war der Leib Christi ohne Wunden, auch nicht in den Tagen der ersten dankbaren Begeisterung des Urchristentums, wo mit der Taufe der Juden und Heiden noch längst nicht auch die altgewurzelten Fehler überwunden waren. Da erschaute schon eine Paulusseele die große Funktion, die dem Priestertum zufalle, nicht bloß Salz und Licht der Menschheit zu sein, sondern mit seiner ganzen Person arbeits- und leidvoll sich an die große opfervolle Aufgabe Christi ergänzend anzugliedern. „Jetzt freue ich mich in den Leiden für euch und ergänze an meinem Fleische, was an den Leiden Christi noch mangelt für seinen Leib, welcher die Kirche ist, deren Diener ich geworden bin nach Gottes Veranstaltung, da mir für euch zugeteilt ward, das Wort Gottes voll zu machen, das Geheimnis, welches von Ewigkeit und alters her verborgen war, jetzt aber seinen Heiligen offenbar geworden ist, denen Gott kundtun wollte, welches der Reichtum der Herrlichkeit dieses Geheimnisses unter den Heiden ist: das ist Christus, der in euch die Hoffnung der Herrlichkeit ist. Ihn verkündigen wir, indem wir jedermann ermahnen und jedermann belehren in aller Weisheit, damit wir jedermann vollkommen in Christus Jesus darstellen; wofür ich mich auch mühe, kämpfend vermöge seiner Wirksamkeit, die in mir in Kraft schafft“ (Kol 1, 24—29). Auf solchen hohen Pfaden hat ihm der Priesterstand nicht immer zu folgen vermocht, so tief auch Priester und Heilige, etwa eine hl. Theresia, die Wunden der Kirche miterlitten.

Die Kirche durchschreitet die Jahrhunderte. Sie erfaßt in jahrhundertelanger, mühevoller Erziehungsarbeit heidnische Naturvölker, voll traurigen Aberglaubens und voll starker natürlicher Triebe. Sie muß ihren heiligen Gral



Priestern in die Hand geben, die dem neugewonnenen Volke entstammen, die den Erdgeruch der heidnischen Vergangenheit noch an sich tragen. Heilige Bischöfe und apostolisch wirkende Priester sind wie Zentren, von denen Christi Licht und Leben ausstrahlt. Im Schoße der Kirche, im mystischen Leibe Christi finden sich zusammen Menschen verschiedener Rassen, einzelne und Völker von verschiedenstem geistigem und sittlichem Hochstand, voll höherer wie niederer religiöser Einsicht, sehnsüchtig innerliche Seelen und Realisten von massivem Weltsinn. Wir sehen wichtige Glieder, fast ganze Volksteile sich von der Kirche lösen, und das gibt naturgemäß eine gewaltige Spannung und Bewegung in diesem großen mystischen Leib des Herrn. Auf der einen Seite kommt seine göttliche Wahrheit und Gnade als Wegweisung und Kraft mit Hilfe seines Priestertums den einzelnen Menschen und den Völkern entgegen; auf der anderen Seite drängen sich geistige Beschränkung, Schwäche und Leidenschaft in die Liebesgemeinschaft Christi ein. Bei einem solchen Blick auf die Geschichte der Kirche Christi will es uns so vorkommen, als ob das gewaltige Schiff auf hoher See gegen die Stürme ächzte und stöhnte und in seinen Fugen krachte. Kleingläubige Menschen möchten ob der Gefahr für das Schifflin Petri, in dem der Herr ruht, fürchten und an der Kirche in den schweren Stunden irdischen Ringens wider die bösen Elemente, die sie umtoben und über ihr zusammenschlagen, irre werden, wenn nicht das Wort des Meisters sie beruhigte: „die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen“ (Mt 16, 18).

Gott ist allmächtig, Gott ist weise, Gott ist ewig barmherzig. Bei aller Unerbittlichkeit gegenüber dem Bösen liegt ihm menschlich kleiner, kurzsichtiger Eifer fern. Dies gerade kennzeichnet seine Allmacht, Weisheit und Güte, daß er auch zur rechten Zeit das Böse den großen Absichten seiner Vorsehung dienstbar zu machen und zum Guten zu lenken weiß. Wie oft war menschliche Schwäche, die in die Kirche eindrang, der Anstoß, daß um so herrlicher Christi Leben in der Welt aufleuchtete, wie auf dem Hintergrunde des weltlichen Reichtums die Armut Christi im hl. Franziskus. Sollte das nicht auch der Wille Gottes sein, daß uns der Schatten im Bilde der Kirche Christi antreibe, das Licht zu suchen, und daß die Wunden das Verlangen zu helfen in uns wecken: nicht in hochmütigem Verdikt, sondern in verstehender und opferwilliger Liebe, als demütige Werkzeuge des Willens Christi, beglückt, unsere bescheidene Kraft in seinem Dienst verbrauchen zu dürfen?

Ich las in einer während des großen Krieges erschienenen Schrift (Max Brahn, Friedrich Nietzsches Meinungen über Staaten und Kriege, Leipzig 1915, S. 7 f.): „Wie oft hören wir, daß Deutschlands Jugend willensschwach, blasiert geworden sei; jetzt sehen wir, daß sie nur keine Aufgaben kannte, an denen sie ihre Lust des Schaffens auslassen konnte, daß sie nichts fand, was ihr groß genug schien, um daran die ausgelassene Freude der Jugend im Überwinden zu üben. Die Aufgabe kam, und die Blasiertheit war dahin.“ Ganz möchte ich diesen Satz nicht unterschreiben. Aber ist es nicht merkwürdig und erfreulich zugleich, daß gerade

in den großen Städten, wo unsere katholische Jugend den Priester in den mannigfachsten Arbeiten zum Segen des Volkes wirken sieht, der theologische Nachwuchs sich mehrt, obwohl so manche Einflüsse der Berufswahl andere Wege weisen könnten! Ohne Zweifel fühlt dort die katholische Jugend große Aufgaben, und Aufgaben lenken. — Und wer selbst in den ruhigsten kirchlichen Verhältnissen des Landlebens in stillem Nachdenken die Absichten Christi und die Aufgaben seiner Kirche überdenkt, der ahnt die Größe des Berufes, den das Priesteramt umschließt. Gewiß sind äußere Anregungen zu opfervoller Arbeit dankenswert, und vielleicht ist es dem Stadtgeistlichen dank dieser äußeren Anregungen leichter, ein echter Priester zu werden, als dem Geistlichen in kleinen, ruhigen Verhältnissen. Der Letztere muß ja den Mangel an äußerer Anregung durch um so größere innere Konzentration auf das priesterliche Ideal ausgleichen, und das ist schwer.

Der Priester wird nicht nur zum gesteigerten sittlich religiösen Leben aufgerufen durch die Pflicht zum Zölibat um Gottes willen. Er weiß auch voll Ehrfurcht und Dank, daß er durch seine Berufsgnaden und Berufspflichten in enger persönlicher Gnadenverbindung mit Christus steht. Das macht seine Aufgabe schwer und beglückend zugleich.

Der katholische Priester ist Diener und Stellvertreter Christi bei der täglichen geheimnisvollen **Erneuerung seines Kreuzesopfers**. Ihm wird das Wort des Hohenpriesters im Abendmahlssaale: „Tuet dies zu meinem Gedächtnis“ ein teures Vermächtnis und heiliges Gebot. Aber die rechte Erfüllung dieses Gebotes ist nicht leicht. Jeder weiß aus Erfahrung, daß Verrichtungen jeder Art, welche zum ersten Male und selten geschehen, uns schwer werden und die ganze Aufmerksamkeit beanspruchen, aber bei häufiger Wiederholung äußerlich leichter und sicherer vonstatten gehen und des Aufmerkens weniger bedürfen. Bei der Erneuerung des Kreuzesopfers Christi in der heiligen Messe darf nie das Schwergewicht auf der korrekten äußeren Verrichtung liegen, sondern in der Sammlung des Geistes auf jene größte göttliche Sühnetat. Hier darf die innere Aufmerksamkeit nicht abnehmen, sie muß vielmehr wachsen. Das Opfer von Golgatha bedeutet den Schlußstein in der stellvertretenden Selbstvernichtung des Menschensohnes für die menschliche Schuld. Und der Priester, der als Christi Stellvertreter die Wandlungsworte der heiligen Messe spricht: „Dies ist mein Leib, dies ist der Kelch meines Blutes, das Geheimnis des Glaubens, das für euch und für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden,“ muß sich in seiner Opferbereitschaft mit seinem Meister identifizieren. Vom heiligen Opfer muß er ernster und opferwilliger zurückkehren, da er am großen Opferaltar gestanden und in Vereinigung mit seinem Herrn in stellvertretender Sühne das Unrecht der Welt und seine eigene Schuld auf sich lasten fühlte. Über den Sinn des nachdenklichen gläubigen Priesters legt die heilige Opferfeier einen tiefen Lebensernst, der nicht die Formen eines düstern Pessimismus trägt, sondern ein ergreifender Aufruf zu sühnender und heiligender



Lebensarbeit ist. Nicht die liturgisch korrekte Feier der heiligen Messe bereitet dem Priester Schwierigkeit, wohl aber das Miterleben des großen Erlösungsopfers Christi in täglich gesammeltem Geiste.

Der katholische Priester waltet im Auftrag der Kirche Christi des **L e h r - a m t e s**. Die Gläubigen aller Bildungs- und Altersstufen, Gelehrte und Ungebildete, Kinder und Jugendliche, Erwachsene und Greise, kindlich Gläubige und zweifelnde Seelen lauschen seinem Wort. Mag er auch in kleinen Verhältnissen wirken, so bedarf es doch tiefer Erfassung der göttlichen Wahrheit, klaren Durchdenkens und jener liebevollen Beweglichkeit des Geistes, die das Wort der Belehrung jedesmal der Lage und dem geistlichen Bedürfnis der Hörenden anzupassen sucht. Wie zart muß doch sein Wort werden, wo er sehnsüchtige Kinderherzen für den Einzug des Königs der Glorie zurüsten will, wie taktvoll und ernst, wenn er der heranreifenden Jugend oder den Brautleuten von den Geheimnissen des Lebens spricht, wie maßvoll, vorsichtig und eindringlich zugleich, wenn er sich an den Geist des Zweiflers oder Ungläubigen wendet! —

Um all dieser schweren Aufgaben willen muß er nicht bloß mit beiden Füßen auf dem Boden der göttlichen Offenbarung stehen, sich in Christi Lehre tiefer versenken und sich für ihre Verteidigung bereit halten, er muß vielmehr möglichst die Verkörperung der Lehre Jesu zu sein suchen. Sein Beispiel gibt seinem Worte die stärkste Resonanz; seine persönlichen Überwindungen und Mühen leihen seiner ernststen Mahnung eine Farbe und seiner Stimme einen Ton, der mit Pose nichts zu tun hat. Wenn der Priester auch in kleineren Verhältnissen daran denkt, die Seinen systematisch weiter zu führen in der Erkenntnis Christi und des Reiches Gottes, so wird er eine schwere Aufgabe zu erfüllen haben, die in ungestörten Stunden ihn begleitet und beschäftigt. Aber solche Arbeit ist für ihn ein Born geistiger Erfrischung, eigener religiöser Anregung und für lechzende Menschenseelen erquickende Nahrung.

Der Priester ist von der Kirche Christi zum **H i r t e n** für einen Teil der Gläubigen bestellt. Das bringt ihn in ein enges Verhältnis zu ihren Seelen. Er fühlt auf seinen Schultern Verantwortung. Denn diese Seelen sind Geist von Gottes Geist, geädelt durch den Lösepreis des Blutes Christi, berufen zur Teilnahme am ewigen Leben Gottes selbst — und zugleich von unübersehbar vielen Gefahren umgeben. Darum trägt er in seinem Herzen den Gebetswunsch, mit dem guten Hirten sagen zu dürfen: „Vater, die Du mir gegeben, habe ich behütet, und keiner von ihnen ist verlorengegangen“ (Jo 17, 12). Die **S e e l s o r g e**, die Kunst der Künste, ist ihm anvertraut. Wohl ist es Gottes Güte, die ihre Gnaden in den heiligen Sakramenten den Gläubigen durch den Priester, selbst durch den unwürdigen Priester, zuwendet; aber die rechte Seelsorge stellt auch an den Priester in einfachen Verhältnissen schwere Aufgaben. Denn überall, wo physisches oder moralisches Elend auftritt, gibt es verworrene, schwierige Lagen, die an die Geschicklichkeit, das teilnehmende Verständnis, die opferwillige Hilfe des Priesters große Anforderungen stellen. Gerade die Verwaltung des Buß-

sakramentes legt dem Priester die höchsten Aufgaben auf: er muß unerschütterlich Gottes heiliges Gesetz vertreten, aber mit der ganzen verstehenden Teilnahme des guten Hirten sich zu dem entmutigten sündigen Mitmenschen beugen. Klarheit und Ruhe, Festigkeit und Takt, Geduld und Liebe müssen sich hier vermählen. Jedes Temperament und jede seelische Verfassung haben ein Recht darauf, die Leitung des guten Hirten zu erfahren. Wie der hl. Petrus (1 Petr 5, 3) es so schön ausdrückt, soll er die „forma gregis ex animo“ werden, indem er mit seiner Seele sich ganz in die Bedürfnisse der Herde vertieft und damit die Formen findet, die Herde des guten Hirten zu bilden.

Der Vorgesetzte kann sich vielfach mit der äußeren Befolgung der Vorschriften bei seinen Untergebenen begnügen. Der Erzieher wendet seine Sorge einem kleinen Kreise in gleichmäßigen Verhältnissen zu. Der Seelsorger aber hat es mit einer großen Herde zu tun, von der jedes Glied in anders gelagerten Verhältnissen den Helfer oder Mahner, den Tröster und Berater, den Halt und Führer, kurz, seinen guten Hirten nötig hat.

Wer im vollen Sinne Priester der Kirche Christi sein will, hat ein schweres und weites Arbeitsfeld vor sich. Es kommt nicht auf die äußere Ausdehnung des Wirkungskreises an, sondern auf die Hingabe an die Berufsarbeit, an die Gründlichkeit dieser schwierigsten aller Arbeiten. Aber aus dieser ungeteilten Hingabe quillt auch die tiefste Lebens- und Berufsfreude, die im leuchtenden Auge des Kommunionkinde, in dem dankbaren Blick des erretteten Sünders sich spiegeln darf. — —

## II.

Die katholische Kirche hütet das Erbe Christi für alle Völker und Zeiten. Es wechseln die Formen der Verteidigung dieses göttlichen Schatzes, es ändern sich die Mittel, seinen Reichtum den Gläubigen darzureichen. Dort, wo die Einheit des katholischen Glaubens nicht gestört ist, oder wo das Kulturleben langsamer fließt, zeigt auch die kirchliche Arbeit einfachere Formen. Wo aber der Geisterkampf entbrannt ist oder hochgesteigertes Kulturleben sein helles Licht mit tiefen Schatten umsäumt, da muß die Kirche besonders gerüstet und doppelt wachsam auf die Schanze treten, um der Menschheit das Erbe Christi ungeschmälert zu erhalten. Diesen Anblick gewährt uns die katholische Kirche zurzeit in unserem Vaterlande. Sie bildet hier, namentlich im Norden und Osten des Landes, die Minderheit, wenngleich die größere Fruchtbarkeit der katholischen Ehen in wenigen Jahrzehnten das zahlenmäßige Bild verändert haben wird. Dabei leidet sie unter all den Nachteilen einer wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Minorität. Die gemischten Ehen, die nichtkatholische Kindererziehung in der Mehrzahl derselben, die mannigfachen tiefgewurzelten Vorurteile gegen den Katholizismus, namentlich im Osten des Vaterlandes, tun der Kirche in unserem Lande großen Abbruch, und auch die gewaltige Vorwärtsbewegung und Rührigkeit der deutschen Katholiken auf allen Gebieten des geistigen,



politischen und sozialen Lebens hat noch nicht vermocht, die Ungunst der geschichtlich überkommenen Verhältnisse erheblich umzugestalten.

Trotzdem steht die katholische Kirche in Deutschland da als die unentwegte Bewahrerin des christlichen Wahrheitsgutes, umbrandet von den gewaltigen, freilich sich gegenseitig verschlingenden Wogen des modernen geistigen und sozialen Lebens. Sie ist der Fels und muß es bleiben, auf daß bei ihr alle Rückhalt finden, welche die Rettung der Welt durch Christus erstreben. Noch verhüllt uns der Kanonenrauch des gewaltigsten aller Kriege den Blick für die einzelnen Zukunftsaufgaben der katholischen Kirche in unserem Vaterlande<sup>2</sup>, aber der Rückblick auf die letzten fünfzig Jahre offenbart die bedrohten Punkte, wo gesteigerte Arbeit an der sittlich religiösen Weiterführung der Gläubigen einsetzen muß.

Im letzten halben Jahrhundert hat das deutsche Volk eine einzigartige schnelle Entwicklung genommen. Seit 1870 ist die Bevölkerung von 40 Millionen auf etwa 70 Millionen angewachsen. Ein großer Teil der ländlichen Bevölkerung strömte zu einträglicherer Arbeit in die Städte. Beinahe ein Fünftel der gesamten Bevölkerung Deutschlands hat nunmehr in Großstädten mit mehr als 100 000 Einwohnern seine neue, oft so flüchtige Heimat. Weite Gebiete des Vaterlandes künden mit ihrem Wald von Schornsteinen die starke Industrialisierung unseres Landes an. Die Entwurzelung von Millionen Volksgenossen, an der die katholische Arbeiterwelt einen besonders hohen Anteil hat, muß natürlich tief ins sittlich-religiöse Leben eingreifen.

Dem Landmann ist die religiöse Lebensbetrachtung gewissermaßen schon in die Wiege gelegt. Er gewahrt bei seiner Arbeit das Wachsen des Lebens in der Natur und sieht sich in seinen Hoffnungen auf den Segen von oben angewiesen. Die alteingewurzelte christliche Sitte mit ihrem schützenden Gehege, die einfachen und ständigen Verhältnisse bilden einen fruchtbaren Boden für gläubigen Sinn und christliche Zucht. Dieser Segnungen geht derjenige verlustig, der die Landwirtschaft mit dem Qualm der Fabrik vertauscht. Die stark entwickelte Arbeitsteilung beschränkt hier seine Tätigkeit auf wenige Handgriffe. Sie macht sein Berufsleben mechanisch, öde und unpersönlich und entwickelt in ihm gleichartige Bedürfnisse nach stumpf-materiellem Genuß. Die Größe des industriellen Betriebes erniedrigt den einzelnen dazu, ein unbedeutendes Rädchen der Maschine zu sein. Nur ungern entbehrt er der persönlichen Bedeutung, aber er fühlt die Macht, die im Zusammenschluß der vielen einzelnen zu einer bedrohlichen Masse liegt. Der alte Gott und die alten Lebensziele sollen mit der alten Gesellschaftsordnung fallen und eine neue Schichtung die Menschheit zu größerer irdischer Seligkeit führen. Ein neues Evangelium der Erlösung und Freiheit klingt an das Ohr der zugewanderten ländlichen Jugend. Das selbstverständliche Gebaren der Freidenker, die Atmosphäre der Gottentfremdung und der Verbitterung gegenüber den gesellschaftlichen Zuständen,

---

<sup>2</sup> Bemerkung des Herausgebers: Der Aufsatz ist geschrieben worden im Jahre 1916.

die Leichtigkeit, mit der man in der Masse der Großstadt verschwindet und sich den Gesetzen kirchlicher Bindung und ererbter Sitten zu entziehen vermag, schaffen tief beklagenswerte Ruinen und rufen zu energischer Gegenwehr zum Heil der katholischen handarbeitenden Jugend auf.

Die Vorherrschaft der Technik und des ihr verdankten materiellen Genusses, die Überschätzung der Naturwissenschaften im Rate der Geisteswissenschaften und der Religion führte die heutige Kultur in bedenklicher Richtung weiter. Die allgemeine Bildungshöhe stieg erheblich. Zahlreiche katholische Familien rückten in die höhere akademische Bildungsschicht ein, oft zum Schaden ihres katholischen Glaubens. Denn der enggeschlossene Kreis von berufsmäßigen Vertretern der Wissenschaft, die gefeiertsten Namen in Kunst und Literatur zeigen in ihrer Mehrzahl gegenüber dem christlichen Glauben eine überlegene Gebärde, wenn sie nicht förmlich ihn befehden. Der von ihnen gedachte Ersatz, eine religionsfreie Ethik, hat nicht die Kraft, ein den Kulturreizen weitgeöffnetes Menschenherz und den in nervöser Arbeitshast geschwächten Organismus unter die Gesetze des Geistes zu stellen. Das Großstadtleben unserer Tage verhüllt mit seinem Glanz und seiner Geschäftigkeit nur äußerlich Nachtseiten niederdrückendster Art. Ein Pfuhl von Schmutz in Schrift und Bild, Straßenprostitution und jugendliche Verführung aller Art sind die Giftpflanzen an dem Wege, auf dem zahllose junge Menschen Gesundheit und Glück, Glauben und Sittenreinheit verloren haben.

Wie erschütternd für den Gläubigen, der gerade darin den Beruf des Christen sieht, nicht von der Welt zu sein, sondern inmitten ihrer Reize und Gefahren die unsterbliche Seele für Gott zu retten und ein lebenskräftiges Glied des geheimnisvollen Reiches Christi zu bleiben! Da bedarf es der vertieften und angestrengtesten Seelsorge der Kirche, um ihre gefährdeten Kinder in lebendiger Kirchengemeinschaft zu erhalten.

Gewiß sind jenseits der kirchlichen Grenzsteine unter dem Einfluß des weiter reichenden Lichtes allgemeiner christlicher Sittennorm edle Kräfte in großer Zahl und bewundernswerter Ausdauer am Werke, um die traurigsten Spuren der Gegenwartskultur zu verwischen. Die soziale Gesetzgebung greift an vielen Punkten erfolgreich ein, die Erziehung der Jugend, die Organisation der Caritas, die Hebung der Nüchternheit und geschlechtlichen Verantwortlichkeit, die Forderung der Einfachheit und Sparsamkeit sind helleuchtende Punkte in der Dämmerung unserer Übergangskultur. Aber im Grunde liegt doch das Heil und die Besserung der Gesamtheit in der starken religiös-sittlichen Grundlegung des Einzellebens. Hat auch die Stellung der Öffentlichkeit zum Glauben und kirchlichen Leben die Arbeit der Kirche außerordentlich erschwert, so muß sie doch unverdrossen in treuer Kleinarbeit die einzelnen Glieder zur Herde zurückleiten und diese selbst auf immer frische Weide führen. Das ist die eigentlichste und erste Aufgabe der Kirche Christi.

Die Kirche steht auch in der Menschheit als achtungsgebietende Kulturmacht



da. Die neueste geschichtliche Forschung kommt nicht selten in die Lage, vor der vielverkannten Kulturarbeit der Kirche in Kunst und Wissenschaft, in Rechtsgestaltung und Staatskunst sich ehrerbietig zu neigen. Zum guten Teil hat heute der Staat die Fürsorge für die Kulturinteressen des Volkes tatkräftig in die Hand genommen. Wissenschaft und Schulwesen, Armen-, Kranken-, Waisenflege, ja Wohlfahrtspflege im weitesten Sinne betrachtet der Staat heute als seine Domäne. Aber die Kirche Christi, welche das Bildungsgut aus der heidnischen Vergangenheit der Welt gerettet und alle Formen geistiger Arbeit und Liebestätigkeit als schönste Auswirkung der natürlichen Kräfte in der Welt mit besonderer Hochachtung ausgezeichnet hat, kann und darf unter den modernen Verhältnissen nicht verarmen, nichts von der Weite ihres Interessenskreises verlieren. Sie muß die Pflege der Geisteskultur, insbesondere christlicher Kunst und Wissenschaft, im Kreise ihrer Gläubigen sich angelegen sein lassen; sie muß soziale Liebe als das heilige Vermächtnis des Herrn in zahllosen kirchlichen Vereinen weiter pflegen. Sie schafft dadurch geistige Werte und führt dem Kulturlieben Schätze zu, welche die Allgemeinheit immer dankbarer wird anerkennen müssen. Sie verwirklicht in dieser ihrer Arbeit Grundsätze, die immer mehr zu Maximen auch der kirchlich gleichgültigen Kreise und damit zum Segen der Welt werden können.

Die neue Zeit schlägt so viele Reformen und Bestrebungen vor, die zum Verhängnis der Menschheit zu werden drohen. Familie und Ehe sind durch die sexuellen Reformvorschläge in ernste Gefahr geraten; die naturgemäße Schichtung der Stände der Gesellschaft droht dem Klassenhaß zu unterliegen und nicht minder die große christliche Einheit der Völker einem engen Nationalismus und Imperialismus. Da warten der Kirche große Aufgaben gegenüber der Menschheit, ihre christlichen Grundsätze müssen hinüberwirken in die Welt. Da mag es sein, daß kirchliche Organisationen mit anderen Organisationen sich zusammen tun, um den christlichen Gedanken größeren Nachdruck zu verschaffen. Mit vollem Recht hat dafür Papst Pius X. die Form des Kartells den christlichen Vereinen vorgeschlagen, bei denen in vollem Maße die Vertretung der der Kirche anvertrauten christlichen Grundsätze gesichert ist.

Bei dieser Arbeit zum Heile der Welt könnte gewiß der Kirche Christi kein schlimmeres Geschick begegnen, als wenn sie weltförmig würde. Denn ihre Kraft liegt im Gegensatz zur Welt, weil sie nicht der Welt entstammt und auch in ihr nicht Ziel und Genügen hat, weil sie übermenschlich ist. Nur solange sie das ist, kann sie Salz und Licht für die Menschheit sein.

Es ist notwendig, hier klar zu sehen, weil gerade in solchen Übergangszeiten tiefgreifender Neubildungen die feste Richtung leicht verlorengeht und der einzelne, obschon vom besten Streben geleitet, leicht fehlgreift. So muß der Priester eigentlich das ganze große Leben, soweit sittlich-religiöse Interessen in Frage stehen, anteilnehmend mitleben, es an Christi Grundsätzen messen und, soweit er kann, an der Verwirklichung derselben mitarbeiten.

Die Haltung des Klerus diesen sekundären Seelsorgsaufgaben gegenüber ist verschieden, so daß man geradezu zwei Typen priesterlicher Haltung analysiert hat, wenn sich dieselben auch in scharfer Ausprägung nicht leicht finden mögen.

Der eine Typ zeigt den frommen Priester früherer Zeit. Sein Ideal rechnet noch mit jenen Gläubigen, die in großer Ehrerbietung in ihren religiösen Anliegen zum Pfarrhaus kommen. Er selbst will treu seine Seelsorgspflicht erfüllen, aber dieselbe scheint ihm beschränkt auf die rein liturgischen und pastorellen Verrichtungen im engsten Sinne. Es fällt ihm nicht auf, daß die Welt um ihn sich wandelt, daß nur ein recht kleiner Teil der Gemeinde seine Hilfe aufsucht, und daß sittlich-religiöse Not mit tausend Fangarmen sich der Jugend seiner Gemeinde bemächtigt. Vielleicht führt er dabei persönlich ein erbauliches Stillleben. Aber von dem stillen Feuer seines Herdes springen keine Funken hinüber, die einen heiligen Weltbrand zünden könnten.

Es kann nicht ausbleiben, daß unter dem Eindruck der großen sittlich-religiösen Not der hochgesteigerten Kultur auch ein entgegengesetzter Priestertyp sich entwickelt. Lebendiger Idealismus, Arbeitsfreude — wir wollen nicht einmal an einen unbewußten Zusatz menschlicher Selbstgefälligkeit denken — treiben zuweilen zu ruheloser Arbeit, zur Inangriffnahme immer neuer Aufgaben. Sein Eifer möchte retten, was zu retten ist. Darum steckt er das Feld seiner Arbeit möglichst weit ab. Dabei fällt ihm nicht bloß die religiöse Initiative zu Vereinsarbeiten aller Art zu. Oft fehlen ihm geeignete Hilfskräfte aus dem Laienstande. So sieht er sich zur Erledigung profanster Kleinarbeit verurteilt. Er wird in allen Formen sozialer Hilfen und geselliger Veranstaltungen routiniert, und das Maß seiner Außenarbeit wächst so sehr an, daß darüber die eigene priesterliche Seele und die Seele der Seelsorge leidet. Es fehlt ihm an der seelischen Ruhe. Er hat nicht Zeit und Rast, aus den lebendigen Wassern zu schöpfen, die erquickend und neubelebend in Gebet und Schriftlesung seine Seele durchströmen könnten. Ja die Predigt des Wortes Gottes, die gründliche Vorbereitung des Religionsunterrichtes müssen leiden, ganz von der Not zu schweigen, in die seine eigene geistige Weiterbildung gerät. Er empfindet auch das Unbefriedigende all der profanen Nebenarbeit, die er z. B. darauf verwenden muß, die Vereinsmitglieder gesittet zu unterhalten. Aber auch die Gläubigen empfinden wohl, daß seine Routine sich auch auf die seelsorgliche Funktion überträgt. Gewiß hat die rasche Entwicklung mancher Seelsorgsbezirke Zwangslagen für die Pastoration geschaffen, und der Pfarrgemeinde stehen nicht entfernt die Hilfsmittel und Kräfte zur Verfügung, welche die bürgerliche Gemeinde einsetzen kann.

So sehr man auch die unverdrossene Arbeitsfreude dieses letzteren Typus bewundern mag, der rechte Weg bleibt stets der Mittelweg, und ihm wird sich die Seelsorgsarbeit immer mehr nähern müssen. Damit ist nicht gemeint, daß der moderne Priester mehr äußerlich die Zeit einteilt für Pflege des eigenen Innen-



lebens und für die mehr oder weniger weit gesteckte Pastoration. Vielmehr bedarf es der religiösen Steigerung und Vertiefung des Innenlebens zu eindringlicherer Seelsorgsarbeit. Alle priesterliche Arbeit muß Seele haben. Die großen heiligen Seelsorger der Vergangenheit, ein Vinzenz von Paul und Franz von Sales, ein Johann Baptist de la Salle und Karl Borromäus, vermochten erstaunlich viele und weitgreifende Seelsorge zu leisten, weil auf dem Altar ihrer Seele in Gebet und Selbstheiligung das apostolische Feuer stets Nahrung fand.

Wenn gute Seelsorge zu allen Zeiten und bei allen Völkern an den Priester große Anforderungen stellt, wie wir es vorhin überschauten, so verlangen die uns beschäftigenden Verhältnisse zu dieser Grundlage noch die besondere Ausprägung einzelner Eigenschaften, die für den Erfolg der heutigen Seelsorge von unschätzbarem Segen sein werden: der heutige Priester muß insbesondere **t a k t - v o l l , o p f e r f r e u d i g** und **k i r c h l i c h d i s z i p l i n i e r t** arbeiten.

1. Der moderne, stark individualistische und empfindsam organisierte Mensch steht ganz anders zum Priester als das Pfarrkind früherer Zeiten zu seinem Pfarrherrn. Die Kritik macht nicht vor ihm halt, sie läßt ihm eher besondere Schärfe als Wohlwollen angedeihen. Denn sie stellt, sei es aus tieferer Erfassung der Religion, sei es aus Pharisäertum, hohe Anforderungen an den Geistlichen. Sie verlangt von ihm, daß er als durchgebildeter Charakter in jeder Lage das Rechte auf die rechte Art tue. Darin besteht eben der Takt, insbesondere der **p r i e s t e r l i c h e T a k t**, daß man in jedem Falle die Situation überschaue und so spreche und handle, wie es hier christliche Klugheit, Liebe und Festigkeit verlangen.

Takt verlangt Verständnis für fremde Lagen, aber auch einsichtige Selbstbeherrschung. Nicht bloß der berufsmäßige Verkehr mit weltlichen Behörden und mit Vertretern anderer Richtungen in öffentlicher Zusammenarbeit, sondern auch der Umgang mit den Katholiken höherer Bildungsstufen können seinem Takt und damit seinem Einfluß zur Klippe werden. Dort verschafft nicht das polternde Auftreten noch eine massive Apologetik, sondern nur wahre, priesterliche Feinheit und die Gründlichkeit der Beweise seiner Person und seiner Sache Achtung.

Taktvolle Zurückhaltung legt die moderne Seelsorge dem Priester auf im Verkehr mit dem **w e i b l i c h e n G e s c h l e c h t**. Die Frauenwelt rückt in unseren Tagen mit Macht ins öffentliche Leben ein, und die Frauenseelsorge nimmt infolgedessen an Umfang und Intensität in nie gekannter Weise zu. Weil gerade sie durch den Strudel moderner Entwicklungen in ein Übergangsstadium hineingerissen ist, darum bedarf sie auf dem Schritt ins öffentliche Leben besonderer Wegleitung, mag sie sich dem höheren Geistesleben oder einfacher Erwerbstätigkeit zuwenden. Die Warnungen früherer Aszeten zu schauer Zurückhaltung lassen sich nicht mehr befolgen, aber um so natürlicher muß dem Priester seine hohe Achtung vor dem weiblichen Geschlecht und vor seinem Berufe, der weiblichen Seele zu helfen, zur Seite stehen. Die hohe Reinheit seiner

Gedankenwelt, die treueste Erfüllung seiner Zölibatspflicht allein können ihn hier zum geistlichen Vater und ernststen Berater der Frauenwelt befähigen.

2. Das zweite Stigma des echten modernen Priesters ist o p f e r w i l l i g e A r b e i t s f r e u d e. Im Westen unseres Vaterlandes gibt es nicht mehr viele Bezirke, die sich mit ländlicher Seelsorge begnügen können. Die Großstädte greifen mit ihrem Einfluß und ihren Gefahren so weit in die Verhältnisse des umliegenden Landes hinüber, daß wahre, mühsame Großstadtseelsorge auch hier ihre Schutzwälle aufrichten muß. Aber auch der Priester in stiller ländlicher Ruhe dürfte nicht teilnahmslos das schwere Ringen der Kirche um Seelen anschauen. Sie bedarf geistiger Hilfskräfte, die fern von der Kampfesfront ihre Waffen schmieden. Unendlich viel könnte zur Förderung der Großstadtseelsorge und zur Hebung der wissenschaftlichen Leistungen der Kirche geschehen, wenn das in den Priestern auf dem Lande brachliegende gewaltige Geisteskapital ausgenutzt und organisiert würde. Erst der große Weltkrieg hat uns gelehrt, alle geistigen und materiellen Mittel in den Dienst eines großen Zieles zu stellen und nichts nutzlos zu lassen. Ist nicht die Kirche in unseren Tagen in gleicher Weise bedroht wie das Vaterland durch seine Feinde?

Aber freilich die direkte Seelsorge verlangt zunächst in ihrer starken Differenzierung ein außerordentliches Maß von treuer, gediegener Arbeit. Zu all dem gehört ein Arbeitswille, der nicht nach einer kurzen Initiative erlahmt oder durch die ersten Mißerfolge sich einschüchtern läßt. Er muß im Gefühle der ganzen Verantwortung in unablässiger, gediegener, treuer Arbeit seinen Posten ausfüllen, darf nichts zerfallen lassen, was sein Vorgänger mit Mühe aufgebaut hat, so daß durch ihn die Interessen der Kirche und der Seelen an dieser Stelle gut gewahrt sind. Nur derjenige bietet diese Garantie, der von Jugend auf die Arbeit nicht gescheut, sondern sie dem Übermaß von Geselligkeit vorgezogen hat. Nur zuverlässige, pflichttreue Diener sind der höchsten Arbeit, der Arbeit an den von Christus erlösten Seelen, wert. „Bittet den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter (nicht Müßiggänger) in seine Ernte sende“ (Lk 10, 2).

3. Je schwerer der Kampf und je übersichtlicher die Fülle der neuen Aufgaben für den einzelnen Priester werden, um so notwendiger wird die Organisation gleichartiger Arbeit in den Diözesen und über dieselben hinaus, damit über die Richtlinien und die beste Art des Vorgehens Klarheit und Eintracht herrscht. Gewiß hat auch der moderne Individualismus für die Seelsorge etwas Verlockendes, aber der Geistliche muß hier, wo ihm so Großes anvertraut ist, und wo Irrwege so leicht möglich sind, sich ganz klar darüber sein, daß er minister Christi und seiner Kirche ist, und daß er in der persönlichen Durchdringung der ihm obliegenden Arbeiten immer noch die Vorzüge seiner persönlichen Art nutzbar machen kann. Eine der eindringlichsten Lehren des Weltkrieges gibt uns die imponierende Macht der auf deutscher Disziplin beruhenden gewaltigen Organisation. Wo Führer mit hohem Talent und Gewissenhaftigkeit den Arbeitsplan bestimmen und in geschlossener Disziplin ihre Organe dieselben aus-



führen, da kann der Erfolg nicht ausbleiben. Auch die seelsorgliche Arbeit aller Priester, die von heißer Liebe zur Kirche Christi getrieben werden, hat ihre von Christus seiner Kirche gegebenen Zentren: in Papst und Bischöfen. Der Ruf nach treuester kirchlicher Disziplin ist eine Forderung, welche die schwere Lage der Seelsorge als eindringlichste in unseren Tagen an den Priester richtet, so opfervoll die Einhaltung derselben im einzelnen Falle werden mag. —

Die Seelsorge schreitet durch die Welt unserer Tage anders, als es die mittelalterliche Kirche tun konnte: stiller, anspruchsloser, begeisterter. Sie hat manche Verwandtschaft mit der mühsamen Eroberung der griechisch-römischen Heidenwelt durch das Urchristentum. In solcher Arbeit häufen sich die Opfer, aber auch die heimlichen Seelsorgsfreuden, und ein Erfolg wiegt zehn vergebliche Gänge reichlich auf. Die moderne Pastoration mit ihrer Hausseelsorge, mit ihrem Suchen nach zerfallenen Menschenseelen, hat viel an sich von der großen Pastoration Jesu Christi selbst, der das Vaterhaus verläßt und sich zu den Menschen neigt, um sie zu suchen, zu retten und zu höherem Leben zu führen. So empfindet der treue Priester den großen Zug, der durch Gottes Wirken an der Welt geht: anhebend mit dem ewigen Ratschluß ihrer Erlösung, fortgeführt durch Jesu Arbeit und Erlösungstat, gesegnet von der Gnadenkraft des Heiligen Geistes und an die einzelnen Seelen herangetragen durch denjenigen, der in unverdienter Gnade zum Diener Christi in seiner Kirche erwählt ist.

Im echten Priester-Denken und -Fühlen kann es darum nicht kleinliche Enge geben. Wie in der Keimzelle das ganze Einzelwesen, zwar noch unentwickelt, vorhanden ist, so ruht in der echten Priesterseele bereits das ganze Gottesreich: an allem nimmt er in dankbarer Freude teil, was Gottes Gnade der Menschheit geschenkt hat, und alle Aufgaben und Sorgen der Kirche Christi trägt er in seinem Herzen, bereit, soweit er kann, die Wunden der Kirche, des Leibes Christi, zu heilen.

„Jetzt freue ich mich in den Leiden für euch und ergänze an meinem Fleische, was an den Leiden Christi noch mangelt für seinen Leib, welcher die Kirche ist“ (Kol 1, 24). Das heißt *sentire cum ecclesia*.

Abgesehen vielleicht von den ersten Tagen des Christentums, hat es in der Geschichte noch keine Zeit gegeben, in der die Größe und Dringlichkeit intensiver Seelsorge so dringlich empfunden wurde wie jetzt von der Kirche Christi in unserem Vaterlande.

# Von der neuen Vulgata.

Von Professor Dr. H. Herkenne in Bonn.

1. „Das letzte Ziel, auf welches alle Bemühungen um die Vulgata gerichtet sein müssen, wäre ihre Wiederherstellung als Resultat einer vollkommenen Erkenntnis ihrer Geschichte. Um dieses Ziel zu erreichen, bedürfte es einer planmäßigen Vereinigung vieler Kräfte. Eine Aufgabe von rein wissenschaftlichem Interesse, und nur so aufgefaßt einer befriedigenden Lösung sicher, steht sie doch in erster Linie der katholischen Kirche zu. Sie würde, wenn sie sie unternähme, nichts verlieren und viel gewinnen.“ So schrieb *P. Corßen*, ein guter Kenner der lateinischen Bibeln, im Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft, 101. Bd., Leipzig 1899, 74. Die Verwirklichung des hier ausgesprochenen Gedankens hat 8 Jahre später Papst *Pius X.* eingeleitet. Am 30. April 1907 richtete Kardinal Rampolla als Vorsitzender der päpstlichen Kommission für die biblischen Studien an *Dom Hildebrand de Hemptinne*, den Abt-Primas der Benediktiner, ein Schreiben in italienischer Sprache, das den genannten Orden mit den Vorarbeiten für eine Revision der Vulgata beauftragte<sup>1</sup>. Diesem folgte am 3. Dezember 1907 ein lateinisch abgefaßtes päpstliches Handschreiben an den noch lebenden (jetzigen Kardinal) *D. Aidan Gasquet*, Abt-Präses der englischen Benediktinerkongregation zu Rom, das diesem speziell die Leitung der Arbeiten überträgt, die auf eine „*restitutio primiformis textus Hieronymianae Bibliorum Conversionis, consequentium saeculorum vitio non paululum depravati*“ gerichtet sein sollen<sup>2</sup>. In diesem Schreiben greift Pius X. genau die Forderungen wieder auf, die *Pietro Bertano O. Pr.*, Bischof von Fano, einer der besten Berater des Konzils, in der Sitzung des Tridentinum am 23. März 1546 als Vorbedingungen für eine gedeihliche Vulgatarevision aufstellte: 1. eine genügende Anzahl von Handschriften, 2. gediegene Fachmänner, 3. eine große Summe Geldes. Daß der ersten Forderung die Benediktinerkommission zu genügen sucht, werden wir noch weiter unten sehen. Dem Orden des hl. Benediktus wurde die gedachte Arbeit übertragen, wie der Papst sagt, wegen seiner „*explorata palaeographiae historicarumque disciplinarum scientia*“. Jedenfalls ist ein solcher Orden mit seinen weitreichenden internationalen Beziehungen und einer anerkannten Disziplin, dessen Mitglieder an gemeinsamer Stätte arbeiten, ein Apparat, der besser funktioniert bei dem umfangreichen Werke der Vulgataverbesserung als etwa eine Fachkommission von Bibelgelehrten der verschiedensten Länder, bei denen wegen der örtlichen Trennung Austausch und Verständigung in umständlicherer Weise vor sich gehen würde. Das letztere hat z. B. die anglikanische Kirche bei der Revision ihrer authorized version vor einigen Jahrzehnten erfahren. Als Arbeitsstätte hat der Papst den Angehörigen der Vulgata-

<sup>1</sup> Acta Sanctae Sedis XL, 446 sqq.

<sup>2</sup> Ebenda, 721 sq.



kommission den geräumigen Palazzo San Calisto in Rom zugewiesen, wo sie unter des genannten *Gasquet* Leitung eine *vita communis* führen. Bezüglich der Finanzierung des Unternehmens setzte Pius X. in seinem Schreiben sein Vertrauen auf die Opferfreudigkeit der katholischen Welt — nicht vergeblich. Wenigstens ist bekannt, daß bald nachher Deutsche (meist Bischöfe), Belgier, Italiener, Iren u. a., vor allem aber Engländer, Amerikaner, die verschiedensten Benediktinerklöster und sogar Nichtkatholiken für das geplante „unsterbliche Werk“ Gaben beigesteuert haben. Auch *Pierpont-Morgan* bekundete Interesse an der Arbeit. International ist auch die Zusammensetzung der Vulgatakommission. Nicht nur Engländer sind in ihr vertreten (z. B. *Gasquet* und bislang *H. J. Chapman*), sondern auch Italiener (z. B. *A. M. Amelli*), Franzosen (z. B. *H. Quentin* und *H. Cottineau*) und Belgier (z. B. *D. de Bruyne* aus Maredsous). Ob auch Deutsche der Kommission angehören, entzieht sich meiner Kenntnis. Jedenfalls haben die Benediktiner aus Beuron sowie aus Maria Laach wertvolle literarische Dienste der Kommission geleistet. Daß letztere weitherzig genug ist, um für ihre Arbeiten geeignete Beiträge von Gelehrten aller Nationen entgegenzunehmen, zeigt ein Blick in die von ihr herausgegebenen Vorstudien unter dem Titel *Collectanea Biblica Latina*<sup>3</sup>.

Über die unverdrossene Arbeit der Kommission selbst war bislang nicht viel in der breiten Öffentlichkeit verlautbart worden. Sie hatte nur zwei kurze Referate über ihre stille Tätigkeit herausgegeben<sup>4</sup>, als im Jahre 1922 zu Rom ein monumentales Werk eines ihrer Mitglieder erschien: *H. Quentin* (Benediktiner aus Solesmes), *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*, I. Octateuque (*Collect. Bibl. Lat. VI*), das uns jetzt einen genaueren Einblick in die ungemein mühevollen Arbeit der Kommission ermöglicht. Das genannte Werk, obschon nicht herausgegeben im Auftrage oder unter Verantwortung der Vulgatakommission, sondern nur mit ihrer Druckbewilligung, läßt uns gleichwohl schon genauer die Richtung erkennen, in der die neueste Revision der lateinischen Kirchenbibel sich bewegen wird. Quentins Buch, in sich eine Unsumme 15jähriger Mühen bergend, erweist ihn als einen der fähigsten Köpfe des Benediktinerordens und dürfte fast als Wegweiser für Text- und Quellenkritik überhaupt angesprochen werden<sup>5</sup>. Um den Vulgatatext des Oktateuch, d. h. der Bücher Genesis bis Ruth einschließlich sichten zu können, hat Quentin 67 lateinische Bibelhandschriften, darunter 35 aus dem 7.—10. Jahrhundert, und dazu noch drei mittelalterliche lateinische Bibelkorrektoren zu Rate gezogen. Ferner sind von ihm 49 lateinische Bibeldrucke aus den Jahren 1452

---

<sup>3</sup> Vgl. vol. II *H. J. Vogels* (Bonn), *Codex Rehdigeranus*, Rom 1913 und vol. IV *P. Capelle* (Namur), *Le texte du Psautier latin en Afrique*, ibd. 1913.

<sup>4</sup> Bericht über die Aufgabe und den gegenwärtigen Stand der Vulgatarevision, Rom 1909; Vulgatarevision, zweiter Bericht, Rom 1911.

<sup>5</sup> Vgl. *W. Neuß*, Von der päpstlichen Vulgatakommission (*Kölnische Volkszeitung* 1923, Nr. 265).

bis 1590 eingesehen worden. Weiter konnte er die noch im Original zu Rom befindlichen Protokolle und Vorarbeiten der päpstlichen Kommissionen für die sogenannte sixtinische und klementinische lateinische Kirchenbibel benutzen. Das Material der jetzigen Vulgatakommission ist also gewaltig und dabei zuverlässig brauchbar; denn fast alle wichtigeren Vulgatahandschriften wurden photographisch reproduziert und stehen ihr darum in dieser, jedwede Unsicherheit ausschließenden Wiedergabe allzeit zur Verfügung, nachdem die einzelnen Photographien noch mit den Originalen verglichen worden sind, um jede Undeutlichkeit auf jenen zu beseitigen. Die tabellarisch registrierten Variantenauszüge aus den Handschriften sind wiederholt überprüft worden. Bei den mühsamen Textkollationen hat nicht nur ein ganzer Stab bewährter männlicher Ordenskräfte mitgewirkt, sondern es haben auch — es sei dies rühmend erwähnt — die Benediktinerinnen von Maredret bei Maredsous ihre Kräfte in den Dienst dieser guten Sache gestellt. Auf das Buch von Quentin werden wir später zurückkommen.

2. Die von Pius X. eingeleitete Vulgatarevision ist nichts anderes als eine den Zeitverhältnissen entsprechend genauere Ausführung des tridentinischen Dekretes „ut posthac sacra Scriptura, potissimum vero haec ipsa vetus et vulgata editio, quam emendatissime imprimatur“. Nachdem alle auf dieses Ziel gerichteten Versuche der damaligen katholischen Gelehrtenwelt nicht befriedigt hatten, nahm der päpstliche Stuhl selbst, besonders unter *Sixtus V.* († 1590) und *Klemens VIII.* († 1605), die Sache in die Hand. Das Endergebnis dieser Bemühungen war der sogenannte klementinische, noch heute als offizielle lateinische Kirchenbibel geltende Text der Vulgata. Daß dieser nicht der denkbar beste in kritischer Hinsicht ist, gibt die in unsern Vulgataausgaben abgedruckte päpstliche praefatio zur Klementina des Jahres 1592 selbst zu, indem sie sagt: „quam (sc. editionem) quidem ... omnibus numeris absolutam pro humana imbecillitate affirmare difficile est.“ Der der Klementina nahestehende Kardinal *Bellarmin* schrieb am 6. Dezember 1603 an den durch seine *Notationes* in s. Biblia (Antverpiae 1580) bekannten Lucas Brugensis: „Scias velim Biblia Vulgata non esse a nobis accuratissime castigata, multa enim de industria iustis de causis pertransivimus, quae correctione indigere videbantur“. Das Letztgesagte bestätigt auch die eben erwähnte praefatio und gibt u. a. als Grund an die offensio populorum vitanda, d. h. man befürchtete, durch etwa allzu viele Änderungen manche am Worte Gottes irrezumachen, besonders in den damals religiös stark erregten Zeiten. Man muß nun anderseits betonen, daß die zuzugebenden Textmängel unserer bisherigen lateinischen Kirchenbibel keineswegs einen Widerspruch gegen die vom Tridentinum erklärte Authentizität der Vulgata in sich schließen. Der früher viel umstrittene Sinn dieses Ausdruckes besagt nichts anderes als die durch jahrhundertelangen Gebrauch bewährte, absolute Zuverlässigkeit der Vulgata in Fragen der Glaubens- und Sittenlehre. Diese Zuverlässigkeit stützt sich auf das factum dogmaticum, für das die Kirche



sich auf ihre Tradition bezieht, daß die Vulgata in allen wesentlichen Punkten mit den Originalen übereinstimmt und in keinem derselben jemals abgeändert worden ist. Das hier Gesagte gilt voll und ganz von der klementinischen Ausgabe der Vulgata, wie auch von ihrer Vorgängerin, der sixtinischen des Jahres 1590, ungeachtet aller kritischen Mängel beider. So schreibt z. B. *H. Reusch* im *Chilianeum* V, Würzburg 1864, 206 f.: „Der offizielle Text (sc. der Klementina) ist für den theologischen Gebrauch der Vulgata durchaus genügend“, und der sonst gerade nicht für die Vulgata eingenommene *Leander van Eß* bemerkt<sup>6</sup>: „Es sind keine wesentlichen Varianten, die fides et mores betreffen; es kann deshalb die sixtinische Ausgabe so gut als die klementinische die *authentica Vulgata latina* nach dem Sinne des tridentinischen Dekretes genannt werden“. Die jetzt mit der größten Akribie erfolgende Revision des Vulgatatextes wird diese beiden Urteile ganz gewiß bestätigen und ist uns darum schon vom apologetischen Standpunkte aus höchst wertvoll als eine glänzende Rechtfertigung des tridentinischen Authentizitätsdekretes.

Mit der jetzigen Verbesserung des Vulgatatextes erfüllt die Kirche auch eine Ehrenpflicht gegen den Autor dieser Übersetzung. Um das Urteil eines gewiß unverdächtigen Kritikers hier anzuführen, so schreibt *E. Nestle*<sup>7</sup> über *Hieronymus*: „Im übrigen verewigt ihn sein (Bibel-) Werk als ein monumentum aere perennius am allerbesten. Man mag sonst über ihn urteilen, wie man will, das ist keine Frage, daß er zum Übersetzen geeignet war wie wenige, daß kein anderer Kirchenlehrer seiner Zeit dies Werk und in dieser Weise es hätte ausführen können.“ Es muß darum ein natürlicher Wunsch sein, ein Werk von solcher Bedeutung wie die Hieronymusbibel in kritisch möglichst vollkommener Form zu besitzen. Für die Lehraufgabe der Kirche reicht nach dem oben Gesagten der klementinische Text der Vulgata völlig aus. Bezüglich unserer alt ehrwürdigen Liturgie m ü s s e n wir das Verlangen nach einem vollkommeneren Texte hegen. Hier, wo die lateinischen Bibeltexte zugleich Gebetstexte sind und auch sonst den Ausdruck beeinflußt haben (z. B. in den Antiphonen), wird jeder Freund der Liturgie das Herzensbedürfnis empfinden, jene Texte in der ältesten uns erreichbaren Form sprechen zu dürfen. Endlich ist aus wissenschaftlichen Gründen eine nach den besten Methoden durchgeführte Emendation der Vulgata dringend erwünscht. Soweit Abschnitte der letzteren, von Hieronymus unberührt, einfach aus der *Itala* (besser *Vetus Latina*) übernommen sind (Baruch, Weisheit, Ecclesiasticus, Makkabäerbücher), ersetzen sie uns vermöge ihrer griechischen Vorlage in etwa Handschriften, die an Alter die ältesten uns erhaltenen griechischen codices überragen, sind also für die Textkritik von höchster Bedeutung. Nach ihnen folgen in dieser Wertordnung diejenigen Partien der Vulgata, die Hieronymus nach griechischen Vorlagen revidiert hat (Psalter und N.T.); auch diese sind für die Verbesserung der

<sup>6</sup> Pragmatisch-kritische Geschichte der Vulgata, Tübingen 1824, 379.

<sup>7</sup> Ein Jubiläum der lateinischen Bibel, Tübingen 1892, 8.

Originaltexte unentbehrlich<sup>8</sup>. An dritter Stelle stehen die übrigen Teile der Vulgata, von Hieronymus aus dem Hebräischen, Aramäischen und Griechischen übertragen, die zumal wegen seiner freieren Übersetzungsmethode für die Textkritik weniger ins Gewicht fallen, aber, in ihrer ursprünglichen Wortform sicher gestellt, uns wertvolle Aufschlüsse geben über die biblische Auffassung des „Doctor Scripturae Sacrae“.

3. Daß es uns heute möglich ist, der Urform der Vulgata bedeutend näher zu kommen als im tridentinischen Jahrhundert, erklärt sich vor allem aus drei Gründen. Erstens mangelte es damals an einer genaueren Kenntnis der lateinischen Bibelversionen vor Hieronymus, die dessen Übersetzungsarbeit beeinflusst, aber auch zu ihrer späteren Entstellung durch Korrekturen beigetragen haben. Die uns jetzt bekannten Reste der Itala mußten in den letzten zwei Jahrhunderten geradezu neu entdeckt werden. Zweitens kannte man bei allen früheren Bemühungen um den Vulgatatext keine Klassifikation der Handschriften nach ihrer etwaigen Verwandtschaft und ihrem dementsprechenden Werte. Dies war aber undurchführbar, weil man drittens keinen tieferen Einblick in die innere Geschichte der Vulgata hatte. Der protestantische Theologe *Samuel Berger* hat als erster es versucht, den einzelnen Typen oder Rezensionen der Vulgata in ihren Handschriften in größerem Umfang nachzuspüren in seinem fundamentalen Werke: *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen-âge*, Paris 1893. Die Arbeiten, welche die päpstlichen Kommissionen des 16. Jahrhunderts für die lateinische Bibel geliefert haben, hat also die jetzige Vulgatakommission von Grund auf neu zu leisten.

Die Bedeutung ihrer Aufgabe tritt für uns noch in ein besonderes Licht, wenn wir uns den textlichen Zustand und Wert unserer offiziellen lateinischen Bibel genauer veranschaulichen. Wenige mögen eine Ahnung haben von den Schwierigkeiten, dieselbe korrekt nach kirchlicher Vorschrift zu reproduzieren. Die beste unter den umlaufenden Ausgaben ist die von *M. Hetzenauer*, *O. M. C.* (Oeniponte 1906), das Ergebnis 15jähriger Mühen, die er mit Ordensgenossen geteilt hat. In handlicherer Form wiederholte er sie Ratisbonae 1914. Die erwähnten Schwierigkeiten beruhen darauf, daß uns der klementinische Text der Vulgata in den drei römischen Ausgaben der Jahre 1592, 1593 und 1598 vorliegt. Alle drei haben ihren offiziellen Charakter bis heute bewahrt. Während sonst bei Büchern die letzte Ausgabe als die emendatior oder emendatissima gilt, ist gerade die dritte Klementina die mangelhafteste, weil sie ihre Vorgängerinnen an Zahl der Druckfehler übertrifft<sup>9</sup>. Die beste Ausgabe ist die zweite. Zwar ist mit Gutheißung Klemens VIII. zu jeder der drei nach ihm benannten Bibeln ein Korrektorium erschienen, indes sind hier bei weitem

---

<sup>8</sup> Vgl. *A. Rahlfs*, *Septuagintastudien*, 2. Heft: *Der Text des Septuaginta-Psalters*, Göttingen 1907, 33 f. — *H. J. Vogels*, *Handbuch der neutest. Textkritik*, Münster i. W. 1923, 118.

<sup>9</sup> Genau das Gegenteil davon steht jetzt noch bei *Ae. Schöpfer*, *Geschichte des A. T.* <sup>6</sup>, München 1923, 725, ist aber auch anderswo zu lesen.



nicht alle eingeschlichenen Druckfehler aufgeführt. Die Klementinen weichen nicht nur voneinander ab in Lesarten, die freilich den Sinn nicht berühren, sondern vor allem in der Interpunktion. Bei dieser Sachlage ist es in vielen dieser Fälle nicht leicht, zu sagen, ob jeweils ein Druckversehen oder eine beabsichtigte Veränderung vorliegt. Dabei bestimmt die Konstitution Klementis VIII. Cum sacrorum Biblicorum vom 9. November 1592, daß ein Nachdruck der offiziellen Vulgata nur erfolgen darf „ne minima quidem particula de Textu mutata, addita, vel ab eo detracta, nisi aliquod occurrat, quod Typographicae incuriae manifeste adscribendum sit.“ Aus dem Gesagten ist zu folgern, daß jeder Herausgeber des korrekten offiziellen Vulgatatextes denselben aus allen drei Klementinen, die aber nicht leicht beisammen zu haben sind, sorgfältigst herauschälen muß. „Die umlaufenden Texte zeigen eine Menge von Abweichungen. Wohl handelt es sich meistens nur um Interpunktionen, aber manche von ihnen hat ein exegetisches Interesse<sup>10</sup>. Die verschiedenen Ausgaben des verdienstvollen Fillion sind einfach ganz und gar unzuverlässig“ (Nagl im „Allgemeinen Literaturblatt“, Wien 1900 Nr. 2). Es wird daher, um solchen Übelständen vorzubeugen, das Normalexemplar der zu erwartenden neuen lateinischen Kirchenbibel mit peinlichster Genauigkeit herzustellen und dann zu drucken sein, ähnlich wie man auf profanem Gebiete, z. B. beim Druck von Logarithmentafeln, verfahren muß.

In unserer offiziellen Klementina stehen auch menda graviora, so zu nennen, obwohl sie die Authentizität unserer Vulgata nicht berühren. Die Quellen dieser Entstellungen sind neben den allgemeinen, wie Gesichts- und Gehörfehler der Abschreiber, Reminiszenzen an Parallelstellen, stilistische Änderungen, Eindringen von Randnotizen in den Text, vor allem Korrekturen nach der vorheronymianischen Itala. Der um die Erforschung der mittelalterlichen lateinischen Bibelkorrekturen hochverdiente *H. Denifle, O. Pr.*, sagt: „Unsere Vulgata ist nichts als die Pariser Bibel mit den Korrekturen der päpstlichen Kommission des 16. Jahrhunderts<sup>11</sup>“. Diese Pariser Bibel ist nichts anderes als ein im 13. Jahrhundert von Paris aus überallhin verbreiteter textus receptus, dessen kritische Ungenauigkeit schon den Franziskaner *Roger Bacon* († 1294) zu einem freilich vergeblichen Appell an den Papst veranlaßte, denselben offiziell zu verbessern. Auf dem Umwege über die berühmte 42zeilige Mainzer Bibel ist dann jener Pariser Text in die Vulgataausgabe des bekannten Pariser Buchdruckers Robert Stephanus (Estienne) vom Jahre 1540 übergegangen, die dieser mit den Varianten mehrerer älterer, und zwar lateinischer Handschriften ausstattete. Auf diese Ausgabe fußt die auf Anregung der Löwener theologischen Fakultät von einem ihrer Mitglieder, *Johann Henten*, im Jahre

<sup>10</sup> Zur Bestätigung dessen vgl. die Vulgata von Hetzenauer, Ratisbonae 1914, X sq. Wir selbst empfinden die Bedeutung der Interpunktion tagtäglich beim Rezitieren der Breviersalmen.

<sup>11</sup> Archiv für Literatur- u. Kirchengeschichte des Mittelalters IV, Freiburg i. Br. 1888, 284.

1547 veröffentlichte lateinische Bibel, die dieser nach etwa dreißig lateinischen Handschriften, wenn auch nicht nach den besten kritischen Grundsätzen revidierte. Im Jahre 1583 erschien dann dieser Text nochmals in der berühmten Antwerpener Offizin des Christoph Plantinus unter Beiziehung von Varianten des in seinem Werte zweifelhaften lateinischen Textes der Complutensischen Polyglotte. Diese Plantinische Bibel, also eigentlich Löwener Text, bildete die Grundlage für die Revisionsarbeit der von Papst Sixtus V. eingesetzten Vulgatakommission. Nach dem Vorsitzenden derselben, dem Kardinal *Antonio Carafa*, benannt, befindet sich heute noch in der Bibliothek des römischen Barnabitenkollegs San Carlo ai Catinari der codex Carafianus, ein Exemplar jener Antwerpener Bibel des Jahres 1583, dessen Ränder mit den Emendationen der Kommission versehen sind<sup>12</sup>. Letztere hatte neben anderen auch sehr wertvolle Vulgatahandschriften zur Verfügung (z. B. den Paulinus, Vallicellianus), vor allem aber den cod. Amiatinus, den die damaligen Besitzer, die Mönche von Monte Amiata bei Siena, anfangs widerstrebend, auf die energischen Vorstellungen Sixtus' V. hin schließlich im Original nach Rom eingesandt hatten. Kurz und gut, die Kommission leistete für ihre Verhältnisse Anerkennenswertes. Bekannt ist, wie nun der ungeduldige Sixtus' V. selbst eingriff. Da ihm die Arbeit seiner Kommission sich zu lange hinzuziehen schien, forderte er von ihr das erwähnte Bibelexemplar mit ihren Randnotizen ein, um mit einer bei diesem überlasteten Greis staunenswerten Willenskraft die Vulgatakorrektur persönlich zu Ende zu führen. Das Ergebnis war die 1590 erschienene und von ihm selbst im Druck besorgte Sixtina, die später wegen ihrer unleugbaren Mängel unter großen Geldopfern für den Rückkauf aus der Öffentlichkeit zurückgezogen wurde. Man hat dem in seinem Pontifikate sonst hochverdienten, dem Charakter nach allzu scharfen Sixtus V. manche herbe Kritik wegen seiner Vulgataausgabe widerfahren lassen. Gegenüber der zweifelsohne gewissenhaften Arbeit seiner Kommission, deren berechtigte Emendationen er großenteils beiseite schob, um sie durch Varianten aus der Löwener Bibel zu ersetzen, bedeutet die Vulgata Sixtus' V. entschieden einen Rückschritt. Neuerdings hat *P. M. Baumgarten* in seinem letzten Buche (Neue Kunde von alten Bibeln, Rom 1922, Selbstverlag) im Sinne seiner früheren Arbeiten es unternommen, den Charakter Sixtus' V. in Schutz zu nehmen auf Kosten Klemens' VIII., der persönlich weniger Interesse an der Vulgatakorrektur bewiesen habe als jener. Eine vorurteilsfreie Kritik wird wenigstens folgendes anerkennen müssen: Sixtus V. hat das unbestreitbare Verdienst, durch seine Energie eine so wichtige Sache wie die Herausgabe einer amtlichen Vulgatabibel in entschiedenem Fluß gebracht zu haben, nachdem seine Vorgänger in den 40 Jahren seit dem Tri-

<sup>12</sup> Einen Faksimile-Probeabdruck s. bei *Quentin*, S. 172. Auszüge aus den betr. Korrekturen bietet *H. Höpfl*, Beiträge zur Geschichte der Sixto-Klementinischen Vulgata (Bibl. Studien XVIII, 1—3), Freiburg i. Br. 1913, 241 ff., ein höchst verdienstvolles Werk über unsere Kirchenbibel.



dentinum dies verzögert hatten. Hat er in so vielen Fällen die Vorschläge seiner Kommission bei seiner persönlichen Korrektur desavouiert, so darf man auch nicht übersehen, daß der codex Carafianus ihm keine Kollationen von Handschriften, sondern fast nur Emendationen ohne Angabe ihrer Quellen und damit auch ohne Einblick in ihre Begründung bot. Eine allzu starke Entfernung vom hergebrachten Bibeltexte, wie sie die Kommission gewollt hätte, erschien ihm bedenklich; er befürchtete sonst von andersgläubiger Seite den Vorwurf, die Kirche habe bisher eines gefälschten Textes sich bedient. Gerade der Kampf gegen die Häresien seiner Zeit ließen seinen Feuergeist Tag und Nacht nicht ruhen, das nachzuholen, was er von seinen Vorgängern verabsäumt glaubte, wiewohl seine Auffassungen von seinem Oberhirtenamte bisweilen über das Ziel schossen, wie einzelnes in seiner Bibelbulle „Aeternus ille“ vom 1. März 1590 beweist. Nachdem das Tridentinum die Hl. Schrift als Glaubensquelle und die Vulgata als authentisch erklärt hatte, sah er in der baldigsten Ausgabe einer amtlichen lateinischen Kirchenbibel eines der dringlichsten Rettungs- und Verteidigungsmittel der katholischen Lehre.

An die Stelle der Sixtina trat im Jahre 1592 die erste Klementina. Für diese hatte Gregor XIV. († 1591) eine neue Kommission unter dem Vorsitze des Kardinals Marcantonio Colonna des Älteren bestimmt zwecks Revision der Sixtina unter Zugrundelegung des codex Carafianus. Von den guten Lesarten des letzteren wurde aber nur ein Teil übernommen, und auch dieser wurde noch reduziert durch den abschließenden Revisor des neuen Textes, den Jesuiten Francesco Toledo, bzw. den Leiter des Druckes, den Augustiner Angelo Rocca, infolge von Änderungen nach der Löwener Bibel („ad offensionem populi vitandam“; vgl. oben S. 4), so daß die Verbesserung in unserer jetzigen Vulgata eigentlich auf halbem Wege haltgemacht hat<sup>13</sup>. Soll die strenge Kritik oder soll die Rücksicht auf die bisherige Praxis der Kirche über die Lesungen entscheiden? So hat man sich immer wieder bei den amtlichen Vulgatarevisionen des 16. Jahrhunderts gefragt. Man hat ein Kompromiß zwischen beiden Gesichtspunkten geschlossen, mehr zuungunsten der Kritik. Die sixtinische Kommission hatte den Weg der letzteren bevorzugt, und wäre man damals entschiedener ihr gefolgt, wir hätten heute sicherlich einen reineren, wenn auch noch nicht den bestmöglichen Text der Hieronymusbibel. Im Geiste jener correctores Sixtini hat die jetzige Vulgatakommission ihre Aufgabe zu erfüllen heute, wo die „offensio populi“ nicht mehr zu fürchten ist.

Seit dem Jahre 1598 sind kirchlicherseits keine Änderungen mehr am amtlichen Texte der lateinischen Bibel vorgenommen worden. Die beiden libelli (Antwerpen 1603 und 18) des Lucas Brugensis, Verbesserungsvorschläge zur Vulgata, sind von Rom niemals verwertet worden. Das fortschrittliche, fleißige Werk des Barnabiten C. Vercellone: *Variae lectiones Vulgatae Latinae Bibliorum*

---

<sup>13</sup> Dies kann man im einzelnen verfolgen, wenn man die Tabellen I u. II zu den Proverben bei Höpfl I. c. 240 ff. miteinander vergleicht.

editionis (2 Bde., Rom 1860/64), leider nicht über die Königsbücher hinausreichend, hat, obwohl vom Papste damals lobend anerkannt, nur insofern auf die Klementina eingewirkt, als es mit den Anstoß zu deren jetziger Revision gegeben hat. Großes haben inzwischen für die Wiedergewinnung der reinen Hieronymusbibel im N. T. geleistet die beiden Anglikaner *J. Wordsworth* und *H. J. Whitte*<sup>14</sup>; Corßen l.c. 71 meint jedoch: „Aber auch durch diese Ausgabe dürfte das Problem noch nicht gelöst sein.“ Wir sehen, der Auftrag, den Pius X. den Benediktinern gab, war eine der Großtaten seines Pontifikates.

4. Das oben erwähnte Werk *Quentins*, obwohl Privatarbeit, zeigt uns, wie schon gesagt, in genaueren, festen Umrissen den Weg, den die jetzige Revision der Vulgata zu Rom einschlägt. Mit Bedacht beschränkt der Verfasser seine Resultate auf die Bücher Genesis bis Ruth einschließlich. Soweit die Vulgata von Hieronymus übersetzt oder nur revidiert worden ist, ist es nicht in einem Gusse geschehen. Einige Bücher hat er bekanntlich unberührt gelassen (vgl. oben S. 113). Einzelnes (z. B. der Psalter) wurde oft für sich allein handschriftlich vervielfältigt und verbreitet und kann darum seine eigene Textgeschichte haben. Nicht immer ist eine der sogenannten wertvollen Handschriften dem Texte nach in sich einheitlich. Dies alles müssen die Vulgatarevisoren berücksichtigen. Jedoch wird man sicherlich als für die Vulgata allgemein gültig folgende *Leitsätze* ansehen müssen, denen frühere Korrektoren (weniger jedoch die Sixtini) entgegengehandelt haben:

a) Als Hauptregel gilt: Über die hieronymianische Urform der Vulgata sind ausschließlich die lateinischen Handschriften zu befragen ohne Rücksicht auf die Grundtexte. Die Sache läge anders, wenn die Hieronymusbibel von ihren Übersetzungsfehlern gereinigt werden sollte, ein Ziel, das die Kirche niemals, auch heute noch nicht näher ins Auge gefaßt hat.

b) *Ausnahmen* von jener obersten Regel sind nur in Fällen zulässig, die auch schon der den Sixtini nahestehende *Bellarmin* (De verbo Dei II c.11) angeführt hat. Er erlaubt „recurrere ad fontes Hebraeos et Graecos,

α) quando in nostris codicibus videtur esse error librariorum“, um also innerlateinische Korruptionen oder Verbesserungen zu berichtigen. So wird z. B. Eccli 9, 4 sicher zu lesen sein: „Cum psaltrice (μετὰ ψαλλούσης) ne assiduus sis“ statt „cum saltatrice etc.“. Der Amiatinus hat hier fehlerhaft „cum saltrice“.

β) „quando Latini codices variant, ut non possit certo statui, quae sit vera vulgata lectio.“ Hier kann man auf das Sachverständigengutachten der Grundtexte angewiesen sein. Stehen sich z. B. zwei lateinische Lesarten gegenüber, von denen die eine mit dem Hebräischen, die andere mit dem davon abweichenden Griechischen (= LXX) zusammengeht, so erscheint letztere verdächtig als Interpolation oder spätere Verbesserung auf Grund der Itala (also der LXX

<sup>14</sup> Novum Testamentum D. N. J. Chr. Latine secundum editionem Sti Hieronymi ad codicum manuscriptorum fidem rec., Oxonii 1889 sqq.



in Latino). So sind z. B. 2 Kg, 1,18 die Worte: Considera Israel pro his, qui mortui sunt super excelsa tua vulnerati (= LXX) zu streichen als Dublette des folgenden: Inclyti, Israel, super montes tuos interfecti sunt (= Hebr.). Ist, wo das Hebräische und Griechische übereinstimmen, zwischen zwei lateinischen Lesarten zu wählen, von denen die eine den Originaltext wörtlich, die andere aber freier wiedergibt, so wird man in der Regel der letzteren zuneigen, da Hieronymus eine abgerundete, sinngetreue, mitunter sogar ziemlich freie Übertragung bevorzugte. Die andere Lesart erweckt Verdacht als spätere Anpassung an das Hebräische oder die ihrer griechischen Vorlage entsprechend wortgetreue Itala.

c) Für die Wahl einer Lesart ist ausschlaggebend nicht die Zahl der sie vertretenden Handschriften, sondern die innere Qualität der letzteren. Um den Zeugenwert der codices bei ihrer Fülle zu erkennen, muß ihr Verwandtschafts- oder Abhängigkeitsverhältnis aufgedeckt werden, um wenigstens Textgruppen bilden zu können. Fingerzeige können hier äußere Kriterien geben (z. B. Heimat der Handschriften, Buchschmuck, Beischriften wie Prologe und Summarien), nach denen *Berger* l. c. gearbeitet hat. In letzter Instanz hat aber doch das innere Kriterium der Textform das entscheidende Wort (so bei *Quentin*).

In der mittelalterlichen Textentwicklung der Vulgata sind drei bedeutende ältere Rezensionen zu unterscheiden: die des Westgoten *Theodulf* († 821 als Bischof von Orleans), die des *Alkuin* († 804), des bekannten Kanzlers Karls d. Gr., und der Text der spanischen Bibel. Von diesen geht *Quentin* aus. Durch ein Verfahren minutiösester Art auf Grund der Textvarianten sucht er die handschriftlichen Vertreter jener drei Rezensionen festzustellen und darauf in ihrem gegenseitigen Verhältnis innerhalb jeder der drei Gruppen zu klassifizieren. Mit den so gewonnenen Resultaten können dann die auf anderem Wege erzielten Ergebnisse *Bergers* rektifiziert werden, was einen großen Gewinn für die mittelalterliche Geschichte der Vulgata bedeutet<sup>15</sup>. Um aber die Textentwicklung der letzteren unbedenklich weiter rückwärts verfolgen zu können, sind erst noch drei andere, jüngere Rezensionen in ihrer Bedeutung zu erfassen: die des Klosters Monte Cassino, die italische (der Mailänder und Römischen Kirche) und die der Pariser Universität. Diese drei haben nach *Quentins* Untersuchungen nur geringen Wert für die Textkritik; denn die erste ist Ableger der spanischen Bibel, die dritte teils von *Alkuin*, teils von *Theodulf* abhängig, die zweite ein Gemisch dieser sämtlichen drei älteren Rezensionen. Die älteren Vulgata-drucke sind für die Kritik ganz zu entbehren, weil wir noch die Handschriften selbst haben, auf die ihre Lesungen fußen. Das Endergebnis seiner Untersuchungen zum Oktateuch stellt sich für *Quentin* so dar: Die drei Rezensionen *Theodulf*, *Alkuin* und spanische Bibel haben sich aus je einem Texttypus entwickelt, der uns wieder in je einer noch älteren Handschrift ziemlich rein er-

---

<sup>15</sup> Heute ist noch damit zu vergleichen *W. Neuß*, Die katalanische Bibelillustration um die Wende des ersten Jahrtausends und die altspanische Buchmalerei, Bonn 1922.

halten ist. Mittels dieser drei Handschriften können wir den ältesten erreichbaren Vulgatatext gewinnen. Es kommen in Betracht

a) für die theodulfische Rezension der *cod. Ottobonianus* (8. Jahrhundert, jetzt in der Vaticana als *Ottob. lat. 66*),

b) für die alkuinische Rezension der *cod. Amiatinus* (vor 716 geschrieben im Auftrage des Abtes Ceolfrid von Jarrow in Northumberland, jetzt in der Laurentiana zu Florenz),

c) für die spanischen Texte der *cod. Turonensis* (6./7. Jahrhundert, der berühmte Ashburnham-Pentateuch<sup>16</sup>, früher in der Domkirche zum hl. Gratian in Tours, jetzt in der Pariser Nationalbibliothek).

Die genannten älteren Rezensionen entstammen aber nicht den erwähnten Handschriften selbst, wohl jedoch der durch diese vertretenen Textgestalt. Wie die gemeinsamen Fehler jener drei voneinander unabhängigen codices zeigen, gehen sie in letzter Linie auf eine gemeinsame Vorlage zurück, die zwar nicht das Original der Hieronymusbibel, aber zeitlich ihm nahestehend war. Was diese drei Handschriften gemeinschaftlich haben, hat als Hieronymustext zu gelten, ebenso das, worin zwei derselben gegen die dritte übereinstimmen. Wo aber das Zusammengehen wenigstens zweier dieser Handschriften fehlt, muß die innere Kritik über die Lesarten entscheiden, weil die zeitlich ihnen nachfolgenden Manuskripte nicht derart sind, daß ihr Zeugnis den Ausschlag geben könnte. Mit dieser Formel hätte *Quentin* das schwierige Problem der Vulgatarevision in höchstem Maße vereinfacht. Er selbst nennt diesen seinen Schlußkanon „eine eiserne Regel“. Ob er es wirklich ist? *Quentin* hat sich auf Kritik gefaßt gemacht. Hier dürfen nur erste Fachmänner sprechen, die auch imstande sind, ihm auf dem dornenreichen Pfade seiner Entwicklungen mit kritischem Blick zu folgen. U. a. haben sich zu Wort gemeldet *D. de Bruyne*, selbst Mitglied der Vulgatakommission<sup>17</sup>, und der Dominikaner *Lagrange*<sup>18</sup>, die beide gewisse Bedenken geäußert haben. Diese Bedenken richten sich zum Teil gegen eine Reihe von Beispielen, mit denen *Quentin* die Zuverlässigkeit seines Schlußkanons zu erhärten sucht, nach dem einfach die Majorität der genannten drei älteren Handschriften ohne jede Rücksicht auf die Aussagen jüngerer codices entscheiden soll. Diese Bedenken erscheinen berechtigt<sup>19</sup>. Weitere betreffen die Auswahl der Lesarten, die *Quentin* als Leitfäden für die Klassifikation der Handschriften innerhalb der einzelnen älteren Rezensionen gewählt hat. Nach

---

<sup>16</sup> Über diesen vgl. jetzt auch *Neuß* l. c. 59 ff.

<sup>17</sup> *Revue bénédictine* XXXVI, 1924, 150 ff.

<sup>18</sup> *Revue biblique* XXXIII, 1924, 115 ff.

<sup>19</sup> Z. B. Gen. 3, 15 lesen Am—Tur: *ipsa conteret*, dagegen hat Ottob mit andern codd. die Lesart: *ipse c*. Man wird sich schwerlich den Ausführungen *de Bruynes* l. c., 156 f., verschließen können, daß *ipse* ursprünglich und *ipsa* Korrektur wegen des vorhergehenden *mulierem* sein muß.



*Rand*, der am eingehendsten Quentins Arbeit prüft<sup>20</sup>, müßte das Bild dieser Rezensionen noch schärfer herausgearbeitet werden, um dann erst ihr Verhältnis zu den drei als Führer gewählten Handschriften Ottob, Am, Tur zu präzisieren. Kurzum, so richtig der Weg war, den Quentin einschlug, die endgültige, beste Formel für die Wiederherstellung der reinen Hieronymusbibel scheint hier noch nicht erreicht zu sein. An diesem Punkte tritt uns, man möchte fast sagen, mit erschreckender Deutlichkeit vor Augen, wie ungemein verwickelt das Problem der Vulgatakorrektur und wie groß die Verantwortung der Vulgatakommission ist. Offiziell hat letztere keine Stellung zu den Resultaten Quentins genommen, indem sie aber seine Arbeit in ihre *Collectanea* aufnahm, hat sie sich selbst die Gelegenheit verschafft, auch das Urteil außenstehender Fachmänner zu hören, ehe sie selbst ihre Entscheidung trifft. Dies wäre dann wohl für die Öffentlichkeit ein anerkennenswerter Beweis für die Sorgfalt, mit der sie ihre schwierige Aufgabe zu lösen sucht.

5. Zu einer besonderen Betrachtung gibt die Vulgata der Samuelsbücher Anlaß. Im klementinischen Texte derselben stehen heute noch, wie *Vercellone*<sup>21</sup> zeigt, dreißig gewichtigere Zusätze, die nicht von Hieronymus stammen. Bereits die sixtinischen Korrektoren sind für fast ausnahmslose Streichung derselben gewesen, wohl nicht zum wenigsten gestützt auf das Zeugnis des cod. Amiatinus. Diese Zusätze, meist der Itala entnommen, sind zum Teil Doppellesarten<sup>22</sup>, zum Teil erläuternde oder erweiternde Glossen, vielleicht ehemalige Randnotizen<sup>23</sup>. Auch der „schöne Stichos“ II 1, 26 in Davids Totenklage: „Sicut mater unicum amat filium suum, ita ego te diligebam“ ist trotz *Schlögl*<sup>24</sup> nichts als Glosse zum vorhergehenden *amorem mulierum*<sup>25</sup>. Derartige Zusätze werden aus der neuen Vulgata zweifellos ausscheiden. Anders aber wird man urteilen über die Bedeutung solcher Zusätze, wie I 4, 1 Anfang; 10, 1 *et liberabis* — *principem*; 13, 15 *et reliqui populi* — *Beniamin*; II 13, 27 Schluß. Besonders interessiert hier der Zusatz I 14, 41: *quid est quod non responderis servo tuo hodie?* Si in me, aut in Jonatha filio meo est iniquitas haec, da ostensionem (griech.: δῆλous, hebr. urim): aut si haec iniquitas est in populo tuo, da sanctitatem (griech.: ὁσιότητα, hebr. tummim?), der einzige biblische Passus, der uns in etwa über das rätselhafte Losorakel der Urim und Tummim im Alten Testamente Aufschluß gäbe<sup>26</sup>. Daß der masorethische Text der Samuelsbücher stark

<sup>20</sup> *The Harvard theological Review* XVII (Cambridge 1924), 197—264.

<sup>21</sup> *Variae lectiones* II, pag. IX sqq.

<sup>22</sup> Z. B. I 9, 25 *stravitque* Saul in solario et dormivit; 23, 14 in monte opaco; II 6, 12 *et erant cum David septem chori et victima vituli*; vgl. auch oben S. 12.

<sup>23</sup> Z. B. I 5, 9 Schluß; 17, 36 *nunc vadam* — *incircumcisis*; II 10, 19 *expaverunt coram Israel*.

<sup>24</sup> Die Bücher Samuels, Wien 1904, XX.

<sup>25</sup> Vgl. N. Peters, Beiträge zur Text- und Literarkritik sowie zur Erklärung der BB. Samuel, Freiburg i. Br. 1899, 183.

<sup>26</sup> Man sehe einmal, wie entschieden Kautzsch diesen Vers für die hebräische Bibel zu retten sucht (Realenzyklopädie für prot. Theologie u. Kirche<sup>3</sup> XX, 331).

verderbt ist — die hebräische Vorlage des Hieronymus war nicht viel besser — gilt heute als ausgemachte Tatsache. Darum haben neuere Herausgeber und Erklärer der hebräischen Samuelsbücher die letztgenannten Zusätze als unentbehrlich angesehen, um nach ihrer Meinung offensichtliche Textlücken zu ergänzen<sup>27</sup>. Wie wird sich zu derartigen Zusätzen die neue Vulgata stellen, welche die Hieronymusbibel in möglichster Urform bieten soll? Werden sie beibehalten, als nicht hieronymianisch gekennzeichnet werden? Der Entscheidung in dieser Frage werden wenigstens die Exegeten mit Spannung entgegensehen.

„Außer den Büchern der Könige wurde im Mittelalter kaum ein kanonisches Buch so stark interpoliert wie gerade das Salomonische Spruchbuch“ (*Denifle* I. c. 471), wir fügen noch bei: und der *Ecclesiasticus*. Die Textverwirrungen in der Vulgata der Proverbien veranschaulichen am besten die Tabellen bei *Denifle* I. c. 484 ff. und *Höpfl* I. c. 240 ff.<sup>28</sup>. Die Klementina des Spruchbuches umfaßt gegenüber dem hebräischen Texte desselben ein Plus von 20 Versen<sup>29</sup>, die mit Ausnahme von 14, 21 sämtlich aus der Itala und dadurch aus der LXX herrühren und bis auf fünf (4, 27; 6, 11; 15, 27; 22, 9; 25, 24) schon nach den sixtinischen Korrektoren zu streichen gewesen wären. Da wir für das ursprüngliche Fehlen dieser Zusätze in der Vulgata das Zeugnis alter guter Handschriften haben, werden sie wohl sämtlich bei der jetzigen Revision verschwinden, zumal sie für den Zusammenhang entbehrlich sind.

Den verwildertsten Vulgatatext hat zweifelsohne das Buch *Ecclesiasticus*, was um so bedauerlicher ist, weil dessen lateinische Übersetzung uns wichtige Aufschlüsse über die ältere Textgeschichte dieses Buches überhaupt zu geben hat. Hier haben die jetzigen Vulgatarevisoren eine Aufgabe besonderer Art, da die Urform des lateinischen *Ecclesiasticus* vor Hieronymus entstanden ist, der denselben unberührt gelassen hat. Bereits die Münchener Akademie der Wissenschaften hatte eine kritische Ausgabe des lateinischen Jesus Sirach ins Auge gefaßt<sup>30</sup>, bis heute aber ist sie noch nicht erschienen. Der Text dieses Buches in der Klementina ist entstellt nicht nur durch zahlreiche Doppelübersetzungen<sup>31</sup>, sondern sogar durch Tripletten (vgl. 3, 22 und 24; 24, 40 und 41; 35, 2, 3 und 5), die mit Hilfe alter Handschriften auszuschneiden sind. Ferner leidet er an vielen innerlateinischen Verbesserungen oder Verschlechterungen, die auf Unkenntnis des Wortlautes der griechischen Übersetzungsvorlage beruhen. Schon das mozarabische Missale und Brevier haben einen in

<sup>27</sup> Vgl. *Kittel* in seiner *Biblia Hebraica* u. in *E. Kautzsch*, Die Hl. Schrift des A. T. <sup>4</sup> I, Tübingen 1922; *Peters* I. c.; z. T. auch *A. Schulz*, Die Bücher Samuel I u. II, Münster i. W. 1919—20.

<sup>28</sup> Vgl. auch *Revue bénéd.* XXXI, 387 ff.

<sup>29</sup> Sie stehen in 4, 27; 5, 2; 6, 11; 10, 4; 12, 11; 13, 13; 14, 15, 21; 16, 5; 18, 22; 22, 9; 25, 10, 20; 27, 21; 29, 27. Dazu kommen Dubletten in 15, 5, 27; 17, 16; 18, 8; 25, 24.

<sup>30</sup> Vgl. Sitzungsberichte der Kgl. Bayr. Akademie der Wissenschaften, Histor. Philol. Klasse, II 1899, 214 ff.

<sup>31</sup> Vgl. z. B. 1, 26 u. 31; 3, 4 u. 6; 4, 7; 7, 33 ff.; 9, 9 u. 11; 12, 3-7; 12, 16 u. 18.



etwa besseren lateinischen Sirachtext als unsere Klementina. Übrigens wird die Vulgata (hier = Itala) des Eccli, nach Möglichkeit auf ihre Urgestalt zurückgeführt, noch viel mehr wie heute ihren eigentümlichen, zum Teil vulgärlateinischen Sprachcharakter hervorkehren und damit auch dem lateinischen Wörterbuch wertvolle Bereicherungen liefern. So dürfte z. B. zu lesen sein: 4, 13 compectebuntur; 5, 5 de propitiatu peccatorum; 6, 31 netura (= Gespinst) statt alligatura; 15, 4 inaltabit statt exaltabit; 19, 6 poenitebitur; 21, 5 cataplectatio (καταπληγμός = Tyrannei) statt obiurgatio; 23, 16 volutabunt (in medialem Sinne); 24, 38 infimior (statt infirmior) als Komparativ vom Superlativ<sup>32</sup>.

Was die Revision des in der Klementina und im Brevier enthaltenen Psalterium Gallicanum<sup>33</sup> betrifft, so ist hier nicht nur die Wortform von den späteren Entstellungen zu reinigen, sondern es wird sich auch darum handeln, ein möglichst zuverlässiges Gesamtbild von den durch Hieronymus selbst in den Text eingesetzten und in einigen Handschriften uns noch erhaltenen Asterisken und Obelen wiederzugewinnen. Letztere sollten das Plus andeuten, welches der Italapsalter bzw. die LXX gegenüber dem hebräischen Texte enthielt. Mit dem Asteriskus bezeichnete Hieronymus die Worte, welche er als ein Minus des Psalters aus der griechischen Übersetzung des Theodotion ergänzte. Da spätere Abschreiber diese Zeichen vernachlässigten, sind sie allmählich aus der Vulgata verschwunden. Sie würden übrigens z. B. in liturgischen Büchern störend wirken. Aber Hieronymus selbst legt in seiner Praef. ad ps. ein großes Gewicht auf diese Zeichen, und sie sind jedenfalls für die kritische Behandlung der Psalmen von besonderem Werte. Von der neuen Revision des Vulgatapsalters darf man nun nicht zu viel erhoffen etwa in dem Sinne, als wenn damit das Verständnis unserer lateinischen Psalmen um ein bedeutendes erleichtert würde; denn Hieronymus hat die Übersetzungsmängel derselben unberührt gelassen, und ihre Beseitigung gehört auch nicht zur Aufgabe der jetzigen Vulgatakommission, sondern bleibt einer späteren, neuen Kommission vorbehalten (1. Bericht S. 6). Die Vulgatapsalmen sind deshalb so schwer verständlich, weil sie ihre allzu wörtlich aus dem Hebräischen übersetzte griechische Vorlage in sklavischer Worttreue wiedergeben. „Man kann wirklich von einer Mißhandlung reden, die dem Psalmtext durch die wiederholte translatio verbi de verbo angetan wurde“, schreibt *J. Ernst* (Theologie und Glaube, XII, 204). Wie dunkel der Sinn der Brevierpsalmen ist, fühlt der Priester tagtäglich, besonders aber am Ps 67 im Pfingstfest. Wir dürfen auch überzeugt sein, daß man an höchster kirchlicher Stelle das rechte Verständnis für diesen Übelstand hegt. Wenn es aber in den Etudes, der Zeitschrift der französischen Jesuiten, 1907, 424 hieß, „daß wir wohl bald schon die Gelegenheit haben

---

<sup>32</sup> Genauerer s. bei *Herkenne*, De Veteris Latinae Ecclesiastici capitibus I—XLIII, Lipsiae 1899.

<sup>33</sup> So heißt die (2.) Psalterrevision des Hieronymus auf Grund der Hexapla des Origenes, weil sie sich zuerst in Gallien einbürgerte.

würden, die Psalmen in einem verständlicheren offiziellen Texte zu lesen, „so hat *Lagrange* (*Revue biblique* 1908, 111) mit Recht ein Fragezeichen zu dem „bald“ gemacht. Denn jene Äußerung übersieht durchaus die Schwierigkeit in der Beantwortung der Frage, welchen Weg der Abhilfe die Kirche hier einschlagen soll“. Ernst I. c. 206 ff. meint, es möge statt des Psalterium Gallicanum die dritte Arbeit des Hieronymus an den Psalmen, seine lateinische Übertragung derselben aus einem dem masorethischen<sup>34</sup> nahestehenden hebräischen Texte<sup>34</sup>, eingesetzt werden. Dieser Ersatz würde natürlich auch an außerbiblischen Texten der Liturgie sich auswirken müssen. Es wäre z. B. die erste Antiphon in der zweiten Weihnachts- und in der Epiphanie-Vesper zu ändern, da Hier. Ps 109, 3 liest: „Populi tui spontanei erunt in die fortitudinis tuae; in montibus sanctis quasi de vulva orietur tibi ros adolescentiae tuae“ statt „Tecum principium etc.“. Aber wir würden einen vielfach verständlicheren Text mit dem Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi gewinnen, obwohl auch dieses nicht frei von Hebraismen und Textverlesungen ist. Indes diesem Gewinn ständen auf der anderen Seite auch Verluste gegenüber, nämlich der Verzicht auf manche bessere Lesart, welche das Gallicanum als altlateinischer LXX-Text gegenüber dem Hebräischen aufbewahrt. Wir wollen bei letzterer Behauptung ganz absehen von der neuesten Theorie von *F. Wutz*, nach der die LXX auf einem griechisch transskribierten hebräischen Text fußt, so daß ihre Psalmenübersetzung „sich durch eine Vortrefflichkeit auszeichnet, die andern Büchern zu wünschen wäre<sup>35</sup>“. Genauer darüber siehe im Hochland XXI, 490 ff. Vielleicht auch wäre das schwierige Problem eines verständlicheren Psalmentextes in Form eines Kompromisses zu lösen, das auch *J. Ecker* anzudeuten scheint<sup>36</sup>, indem man die Grund- und Übersetzungsmängel des Gallicanum möglichst mit Hilfe des Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi beseitigte; ist doch in letzterem auch der alte Wortlaut an unzähligen Stellen geändert, wo es nicht nötig war. Es käme bei solcher Art der Lösung die Pietät gegen die altehrwürdigen Itala-psalmen zur Geltung, und es würde zugleich Revisionsarbeit im Geiste des großen Doctor Biblicus geleistet. Ein anderer Ausweg, etwa in Form einer ganz neuen lateinischen Psalmenübersetzung, würde nichts anderes bedeuten als die bestehenden Schwierigkeiten noch vermehren. Eine neue Übersetzung von der Kirche erwarten, hieße das nicht, ihr zugleich zumuten, daß sie zu den täglich wechselnden Ansichten der Bibelkritiker über ungezählte Psalmenstellen offiziell Stellung nehmen soll? Auf dem Tridentinum hat die Kirche in weiser Überlegung es abgelehnt, eine neue lateinische Bibelübersetzung ein-

<sup>34</sup> Die beste Ausgabe bietet *J. M. Harden*, *Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi*, London (Society for promoting Christian knowledge) 1922. Auch ms. no. 8 der Kölner Dombibliothek enthält den Text.

<sup>35</sup> *V. Thalhofer*, *Erklärung der Psalmen*<sup>9</sup>, Regensburg 1923, IV.

<sup>36</sup> *Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi* in seinem Verhältnis zu Masora, Septuaginta, Vulgata, Trier 1906, 105.



zuföhren, sie wird auch getreu ihrem Traditionsprinzip von damals an einem historischen Texte weiter festhalten, wie es auch die anglikanische Kirche mit ihrer authorized version getan, höchstens, daß sie unbestreitbare Fehler desselben verbessern wird. Damit genügt sie ihrer Aufgabe als Bewahrerin des geschriebenen Gotteswortes.

Die weitere kritische Behandlung des Schrifttextes überläßt sie den gläubigen Bibelforschern, denen sie ruhig ihre diesbezüglichen Ansichten in Wort und Schrift vorzutragen gestattet. Die Kirche fördert sogar deren Arbeit durch die kommende neue Hieronymusbibel. Wie schmerzlich empfinden es nicht katholische Exegeten, die neben den Originaltexten auch die Vulgata einsehen müssen, daß für sie die besten Handschriften derselben unzugängliche, noch immer an ihrem Standorte verborgene Schätze sind! Sie wünschen sich ähnliche Reproduktionen derselben, wie wir sie z. B. von den griechischen codd. Alexandrinus, Sinaiticus, Vaticanus haben. Darum wird die Arbeit des Bibelforschers wie des Bibellehrers eine dankbar empfundene Erleichterung erfahren, wenn die neue Vulgata mit dem geplanten kritischen Apparat und daneben von jener noch eine einfache Textausgabe erschienen sein wird. Nur müssen wir den Söhnen des hl. Benedikt, um dies zu erreichen, Zeit gönnen; denn was die Mühen ihrer Aufgabe angeht, so hat es auf literarischem Gebiete nie dergleichen gegeben in der ganzen Vergangenheit.

# Kinderpredigt und Kindergottesdienst in ihrer geschichtlichen Entwicklung.

Von Dr. F. Zoepfl, f. Bibliothekar in Mailingen.

Über die Kinderpredigt wissen uns die predigtgeschichtlichen Werke, katholische wie protestantische, sehr wenig zu berichten. Hat die Kinderpredigt, der heute auch in der katholischen Seelsorge eine wachsende Bedeutung zukommt, keine Geschichte? Ist die Kinderpredigt, Kinderexhorte, Kinderansprache, oder wie man diesen Zweig der Predigt noch heißen mag, erst in allerjüngster Zeit entstanden? Dem ist nicht so. Auch Kinderpredigt und Kindergottesdienst haben, wie die folgenden Ausführungen dartun wollen, ihre Geschichte.

Eine lückenlose Geschichte der Kinderpredigt und des Kindergottesdienstes zu bieten, ist wohl noch für lange Zeit eine Unmöglichkeit. An Vorarbeiten hierzu fehlt es völlig. Anfragen an Bibliotheken über ihren Bestand an Kinderpredigten führen, wie ich vielfach erfahren mußte, zu keinem Ergebnis, und zwar deshalb, weil die wenigsten Bibliothekskataloge die vorhandenen Kinderpredigten gesondert führen, einem Bibliothekar aber nicht zugemutet werden kann, den meist sehr umfangreichen homiletischen Katalog daraufhin durchzusehen. Und selbst dann erhielte man kein richtiges Bild. Denn vieles von dem, was sich im Titel als „Schulpredigt“, „Kinderpredigt“, „Kinderlehre“, „Kinderlehrpredigt“, „Kinderpostille“, „Christenlehrpredigt“, „Katechismuspredigt“, „katechetische Predigt“ gibt, fällt nicht in das Gebiet der Kinderpredigt. Schulpredigten — wir haben deren aus dem 16.—18. Jahrhundert eine ganze Reihe<sup>1</sup> — sind meist Predigten an die Erwachsenen zur Empfehlung der Schule. Katechismuspredigten, katechetische Predigten sind ebenfalls in der Regel Predigten an die Erwachsenen über die einzelnen Abschnitte des Katechismus. Was unter dem Titel „Kinderlehre“, „Kinderlehrpredigt“ u. ä. ausgegangen ist, ist gewöhnlich eine Anleitung zur Erteilung der Christenlehre, eine katechetische Skizze, bisweilen nichts anderes als ein Katechismus. Eine lückenlose Geschichte der Kinderpredigt wird sich erst geben lassen, wenn einmal die handschriftlichen und gedruckten homiletischen Bestände unserer Bibliotheken gründlich durchforscht sind. Immerhin glaube ich im folgenden auf Grund von Materialien, die ich seit Jahren mühsam gesammelt habe, die Hauptlinie der geschichtlichen Entwicklung von Kinderpredigt und Kindergottesdienst zeichnen zu können. Vielleicht regt meine Abhandlung andere Forscher an, diesem noch fast völlig unbebauten Gebiet ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden.

<sup>1</sup> Vgl. z. B. Ch. Schleupner, Schola Danielis, Das ist / vier Christlicher Schulpredigten / aus der Historien / vnd von den Schuljahren des H. Propheten Danielis, Leipzig M. DC. III. Zur Sache vgl. A. Schnizlein, Die sogenannten Schulpredigten des 16., 17. und 18. Jahrhunderts; in: Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts 5, 1915, 25—54.



# I.

## KINDERPREDIGT UND KINDERGOTTESDIENST IM MITTELALTER.

In altchristlicher Zeit ist die Kinderpredigt ohne Zweifel unbekannt gewesen. Die Predigten an die Katechumenen und an die Neugetauften, wie wir solche von Augustinus, Zeno von Verona, Cyrillus von Jerusalem, Synesius, Ambrosius u. a. besitzen, kommen nicht in Betracht, da die Katechumenen Erwachsene waren. Die Unterweisung der Kinder im christlichen Glauben war in der Regel den Eltern anheimgegeben.

Finden sich im Mittelalter Ansätze zu einer Kinderpredigt? In seiner Schrift über die Sonntagsschulen und Kindergottesdienste in Deutschland behauptet *Reinhard*<sup>2</sup>, die mittelalterliche Kirche habe für die religiöse Erziehung der Kinder nichts übrig gehabt. Die Behauptung, sooft und so selbstsicher sie auch auftritt, ist in jeder Beziehung unrichtig. Es ist nicht zu leugnen, daß die religiöse Erziehung des Kindes im Mittelalter vorwiegend in den Händen von Eltern und Taufpaten lag. Allein wir haben Zeugnisse dafür, daß das Kind auch in der Schule oder in der Kirche besonderen katechetischen Unterricht erhielt<sup>3</sup>. Die Kirche drängte ferner unablässig auf den Besuch der Sonntagspredigt von seiten der Kinder. Eine Synode von Beziars 1246 verlangt in Kanon 6, vom siebten Jahre an sollen alle Kinder an Sonn- und Feiertagen von ihren Eltern zur Predigt geführt werden; dasselbe fordert wenige Jahre darauf (1254) eine Synode von Albi<sup>4</sup>. Die Beichtbüchlein und Beichtanleitungen des ausgehenden Mittelalters erklären es demgemäß für eine Sünde, wenn Kinder die Sonntagspredigt nicht besuchen, oder wenn Eltern und Vorgesetzte sie nicht dazu anhalten, so das bekannte Beichtbüchlein des Frankfurter Kaplans Johannes Wolff vom Jahre 1478<sup>5</sup>, das Interrogatorium sive confessionale des Bartholomäus de Chaimis, das den Beichtvater noch dazu veranlaßt, die Kinder und jungen Leute im Beichtstuhl zu ermahnen, nach Möglichkeit die Predigt zu besuchen, „quia nihil potest talibus

---

<sup>2</sup> Vgl. W. *Reinhard*, Zur Geschichte der Sonntagsschulen und Kindergottesdienste in Deutschland, Berlin 1888, 2.

<sup>3</sup> Der 1498 erschienene „Seelenführer“ ermahnt die Schulmeister, sie sollen die Kinder unterweisen helfen in der christlichen Lehre, den Geboten Gottes und der Kirche. „Sie sullent all das tun, was die vätter der lere (= die Priester) nicht all tun können in der predigt und sunstigen geystlichen underweisungen“; vgl. F. *Göbl*, Geschichte der Katechese im Abendland, Kempten 1880, 105. Weitere Belege bei L. *Pfleger*, Beiträge zur Geschichte des katechetischen Unterrichts im Elsaß im Mittelalter, Strasbourg 1922, 17.

<sup>4</sup> Vgl. *Göbl* 158.

<sup>5</sup> „Widder daß dritte [gebot] han ich ... alle fiertage predige versumet“ führt sein Kinderbeichtspiegel als Beichtmaterie an; vgl. Fr. *Falk*, Drei Beichtbüchlein nach den zehn Geboten aus der Frühzeit der Buchdruckerkunst, Münster i. W. 1907, 18.

utilius suaderi<sup>6</sup>. Übereinstimmend damit binden es die volkstümlichen asketischen Schriften des späteren Mittelalters den Eltern auf die Seele, nicht nur ihre Kinder und sonstigen jungen Leute gewissenhaft in die Predigt zu schicken, sondern auch mit ihnen zu Hause die Predigt zu besprechen, so der schon erwähnte „Seelenführer“, der „Kerstenspiegel“ des Dederich Kölde<sup>7</sup>, die berühmte „Himmelstraß“ des Wiener Propstes Stephan von Lanzkrana (gest. 1477)<sup>8</sup>, das „Weihegärtlein“ von 1509<sup>9</sup> und nicht zuletzt Johannes Gerson, der in seiner prächtigen Schrift *De parvulis trahendis ad Christum* (consid. III.) unter den Mitteln, die Kinder auf den rechten Weg zu bringen, auch die öffentliche Predigt (*praedicatio publica*) nennt<sup>10</sup>. Gleich ihm mißt auch der Straßburger Münsterprediger Geiler von Kaisersberg der Predigt eine hohe Bedeutung für den sittlichen Fortschritt der Jugend bei; in seiner Predigtreihe *Navicula poenitentiae*<sup>11</sup> fordert er die Eltern auf, die Kinder in die Predigt zu führen, und in der Aschermittwochs predigt von 1506 erwähnt er rühmend eine fromme Person, die eine Stiftung für die Straßburger Schulmeister gemacht habe, daß sie ihre Schüler in der Fastenzeit zur Predigt brächten<sup>12</sup>. Anderswo, wie in Stuttgart, waren die Schulmeister durch die Schulordnung verpflichtet, ihre Schüler fleißig zur Predigt zu führen<sup>13</sup>.

Hatten die Kinder die Verpflichtung, die Sonntagspredigt zu besuchen, so hatten anderseits auch die Prediger die Pflicht, in ihren Predigten auf die Jugend Rücksicht zu nehmen. Schon Alkuin fordert in einem Briefe an den Erzbischof Arno von Salzburg, es müsse die Ermahnung dem Stande und der Persönlichkeit angemessen sein; wie die Machthaber zur Gerechtigkeit und Barmherzigkeit so seien die Kinder zu Gehorsam, Demut und Vertrauen gegenüber den Eltern zu ermahnen<sup>14</sup>. Erasmus von Rotterdam findet es in seiner kultur- und predigtgeschichtlich höchst wertvollen Homiletik (*Ecclesiastes sive de ratione concionandi libri quatuor*, Basileae 1536, 350)

<sup>6</sup> Bl. 34<sup>v</sup> des Augsburger Druckes (E. Ratdolt) von 1491. Vgl. auch S. Lorenz, Volks-erziehung und Volksunterricht im späteren Mittelalter, Paderborn und Münster 1887, 14.

<sup>7</sup> Vgl. Göbl 31, 32.

<sup>8</sup> „O wie eine bessere kurzweil (als Tanzen, Trinken, Spielen) wolt ich jn (= den Hausvater) lernen, daß er nach essens des ersten mit seinem völklin (= Gesinde) gieng zu einer predig, darnach seß er daheim mit seiner haußfrawen und mit seinen Kindern und mit seinem völklin und fraget sy, was sy in der predig gemerckt hetten und sagt, was er het gemerckt.“ Bl. 51<sup>r</sup> der Augsburger Ausgabe von 1484 (A. Sorg).

<sup>9</sup> Vgl. Göbl 32 f.

<sup>10</sup> Vgl. J. Gersonis opera 2, Basileae 1518, Bl. 35<sup>r</sup>.

<sup>11</sup> Praecipue parvuli dirigendi sunt ad sermones audiendos. Bl. 14<sup>r</sup> der Augsburger Ausgabe von 1511.

<sup>12</sup> Vgl. Keiserspergers Brösamlin ... die frater Johannes Pauli zusammen gesamlet hat, Straßburg 1517, Bl. VII<sup>r</sup>.

<sup>13</sup> Vgl. Kerker, Die Predigt in der letzten Zeit des Mittelalters mit besonderer Beziehung auf das südwestliche Deutschland; in der Tübinger Theologischen Quartalschrift 43, 1861, 396.

<sup>14</sup> Brief 92 der Regensburger Ausgabe 1777 (I, 1. S. 135).



geradezu kindisch, wenn Prediger in Gegenwart von Knaben und Mädchen alle erdenkbaren Verirrungen des ehelichen Lebens aufzählen und behandeln.

Daß die Kinder während des Mittelalters tatsächlich eifrige Predigtbesucher waren, dafür fehlt es nicht an Zeugnissen. Hrabanus Maurus wendet sich in einer Bußpredigt (in litanii) auch an anwesende Kinder<sup>15</sup>. Des Erzbischofs Anno von Köln (1056—1075) Predigten machten auf die zuhörenden Kinder so tiefen Eindruck, daß sie das Gehörte, „den Glauben Annos“, wiederum ihren Kameraden mitteilten<sup>16</sup>. Daß die Kreuzzugspredigt starken Zulauf von seiten der Kinder, namentlich von seiten der Knaben hatte, dürfen wir ohne weiteres annehmen; der Kinderkreuzzug wurde sicher auch durch die flammenden Reden von Kreuzpredigern veranlaßt<sup>17</sup>. Guibert von Tournai rügte es, daß sich Knaben während des Gottesdienstes und der Predigt im Atrium der Kirche aufhielten und dort Unfug trieben<sup>18</sup>. Die italienische franziskanische Wanderpredigt des späteren Mittelalters, als deren Hauptvertreter Bernhardin von Siena und Bernhardin von Feltre glänzen, wandte sich stets auch an die Kinder. So apostrophierte Bernhardin von Siena, der seine erwachsenen Zuhörer oftmals ermahnt, ihre Kinder in die Predigt mitzubringen, in einer Predigt wider die Sodomie ausdrücklich die Kinder: „O Kinder, willigt doch nie in diese Sünde ein, die Gott so sehr mißfällt, daß er einzig um dieses Lasters willen so große Städte zugrunde gehen ließ.“ In einer am Feste Mariä Verkündigung 1427 zu Siena gehaltenen Predigt stellte er der weiblichen Jugend Marias Gehorsam als Muster hin<sup>19</sup>. Der Eindruck, den die begeisterten Fraticelli auf ihre jugendlichen Zuhörer machten, war ein hinreißender, ja bisweilen sogar ein gefährlicher. Bernhardin von Feltre predigte in der Fastenzeit 1486 zu Florenz mit großer Leidenschaftlichkeit wider die jüdischen Wucherer. In einer seiner Predigten rief er die Kinder zu einem Gebetskreuzzug wider sie auf. Der Erfolg seiner Predigt war, daß eine Schar junger Burschen einen Überfall auf das Judenviertel unternahm<sup>20</sup>. 1424 hielt Bernhardin von Siena in Florenz die Fastenpredigten; am Schluß der Predigten erhoben die Kinder und jungen Leute ein stürmisches Geschrei, begleiteten den Prediger auf den Platz vor der Kirche, errichteten Scheiterhaufen und verbrannten darauf

---

<sup>15</sup> Vgl. *Hrabani Mauri opera* 5, Coloniae Agrippinae 1626, 590 (oportet, fratres charissimi, ut conventus istius causam non ignoretis, quo secundum patrum praecedentium constituta omnes in unum viri et feminae, pueri et senes convenistis).

<sup>16</sup> Vgl. *F. R. Albert*, Geschichte der Predigt in Deutschland, 2, Gütersloh 1892, 148 f.; *R. Cruel*, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, Detmold 1879, 84.

<sup>17</sup> Vgl. *E. Heyck*, Die Kreuzzüge und das Heilige Land, Bielefeld und Leipzig 1900, 136.

<sup>18</sup> Vgl. unten A. 25.

<sup>19</sup> Vgl. *K. Hefele*, Der hl. Bernhardin von Siena und die franziskanische Wanderpredigt in Italien während des 15. Jahrhunderts, Freiburg i. Br. 1912, 42, 133.

<sup>20</sup> Vgl. *Hefele* 52; *J. Schnitzer*, Savonarolas Erzieher und Savonarola als Erzieher, Berlin 1913, 120.

Spielkarten, Spielbretter, falsche Haare, Frauenkleider u. ä.<sup>21</sup>. Den stärksten Zulauf von seiten der Kinder aber hatte Girolamo Savonarola. Auch er forderte in seinen Predigten die Eltern auf, die Kinder an den Besuch der Predigt zu gewöhnen; die Predigt sei ein hervorragendes Mittel, das Kind in der Unschuld zu erhalten. Doch solle man, meint er einmal, Kinder unter zehn Jahren nicht in die Predigt mitnehmen, damit sich nicht auf Anstiften des Teufels Ungehörigkeiten ereigneten. Während der Predigt sollen die Kinder still und aufmerksam sein und sich zu Hause von den Eltern oder in der Schule von den Schulmeistern das Gehörte genauer erklären lassen<sup>22</sup>. Savonarolas Einladung an die Kinder war nicht vergebens. Mehrere Tausende von Kindern wohnten täglich auf einer eigens für sie errichteten Tribüne den Predigten des Frate bei. Schon lange vor Beginn der Predigt eilten sie in den Mariendom und verbrachten die Zeit bis zur Ankunft des Predigers mit Psalmen- und Laudengesang oder mit stillem Gebet. Erschien dann der Prediger, so stimmten sie das „Ave, maris stella“ an. Das Verhalten der Kinder bei der Predigt war, wie zeitgenössische Quellen hervorheben, selbst eine erbauende Predigt für die Erwachsenen<sup>23</sup>.

An Anleitungen, wie die Kinder in der Predigt zu behandeln seien, fehlte es im Mittelalter nicht; der Prediger fand sie in den sogenannten *Sermones ad diversos status*, Sammlungen von Standespredigten, an denen namentlich das 13. und 14. Jahrhundert reich ist. Wir besitzen solche — ich beschränke mich auf die wichtigsten — von Alanus von Lille (gest. 1202)<sup>24</sup>, von Guibert von Tournai (zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts)<sup>25</sup>, von Wilhelm von Tournai (gest. 1293) in seinem Traktat *De modo docendi pueros*<sup>26</sup>, von Jakobus von Vitry (*Sermones vulgares*)<sup>27</sup>, von dem Dominikanergeneral Humbert de Romanis (gest. 1277; *Sermones ad diversos status*)<sup>28</sup>, von Jordan von Quedlinburg (Mitte des 14. Jahrhunderts)<sup>29</sup>, von Johannes von Prag (14. Jahrhundert) in seiner *Summa collectionum* oder *Communiloquium*<sup>30</sup> und von zahlreichen Anonymen. Diese Sammlungen enthalten in der Regel auch Ansprachen

<sup>21</sup> Vgl. *Hebele* 80.    <sup>22</sup> Vgl. *Schnitzer* 54 f.    <sup>23</sup> Ebd. 72 f.

<sup>24</sup> Vgl. A. *Lecoy de la Marche*, *La chaire française au moyen-âge, spécialement au 13<sup>e</sup> siècle*, Paris 1868, 144, 253. Die Sammlung ist nur handschriftlich vorhanden.

<sup>25</sup> Ebd. 140, 253. Seine Predigtsammlung *Ad diversos status*, abgeschlossen nach 1261, bildet einen Teil (7. Kapitel des 2. Hauptabschnittes) seines großangelegten Werkes *Erudimentum doctrinae*; vgl. darüber *Franziskanische Studien* 10, 1923, 100—102. Handschriften dieser Predigtsammlung besitzen die Bibliotheken von Brügge (cod. 289), Trier, Maihingen (II. Lat. 1 fol. 67, geschrieben im Augustinerkloster zu Lauingen 1451).

<sup>26</sup> Vgl. *Lecoy de la Marche* 196.

<sup>27</sup> Ebd. 253 f.

<sup>28</sup> Ebd. 253, 427. Seine *Sermones ad diversos status* sind mehrfach gedruckt, z. B. Hagenau 1508, auch in der *Bibliotheca maxima Lugdunensis* 25, 1677, 456—567.

<sup>29</sup> Vgl. über ihn und die seinen *Sermones de sanctis* angefügten Standespredigten A. *Linsmayer*, *Geschichte der Predigt in Deutschland*, München 1886, 456—461.

<sup>30</sup> Ebd. 162.



an Kinder. Guiberts von Tournai Sammlung *Ad diversos status* z. B. bietet — nach der mir vorliegenden Maihinger Handschrift — neun sermones ad virgines et puellas, zwei ad adolescentes et pueros, welch letztere sich allerdings weniger an die Kinder als an die Eltern richten und die Pflicht der Eltern, die religiös-sittliche Erkenntnis des Kindes zu fördern, behandeln, drei ad scolasticos et scholares, wobei mehr an die Universitätsstudenten gedacht ist. Humbert de Romanis differenziert noch mehr als Guibert von Tournai. Er liefert Stoff für Predigten ad puellas, quae nutriuntur cum mulieribus religiosis, ad omnes scholares, ad scholares in grammatica<sup>31</sup>, ad scholares de cantu, ad pueros<sup>32</sup>, ad iuenculas sive adolescentulas saeculares<sup>33</sup>. Im Gegensatz zu Guibert von Tournai, der mehr doktrinär, akademisch ist, geht Humbert vom wirklichen Leben aus, belebt seine Darbietungen mit Beispielen aus Bibel und Legende und gibt hausbackene Anweisungen, die jedem Kinde sofort einleuchten.

Gehalten wurden diese Musterpredigten im allgemeinen wohl selten; denn ein derartig spezialisiertes Auditorium, wie es diese Predigtsammlungen voraussetzen würden<sup>34</sup>, gab es in der Regel nicht. Diese Predigten sollten dem Seelsorger und Prediger nur den Stoff liefern, den er bei Gelegenheit verwenden konnte<sup>35</sup>. So entnahmen Gilles d'Orléans, Robert de Sorbon für ihre Ansprachen den Musterpredigten Jakobs von Vitry oder Humberts einen eben passenden Abschnitt<sup>36</sup>.

Nichtsdestoweniger haben wir Zeugnisse, daß auch im Mittelalter tatsächlich Predigten speziell an Kinder gehalten wurden<sup>37</sup>. Da die Schüler der Kloster- und Stiftsschulen zu einem guten Teil noch dem kindlichen Alter angehörten, dürfen hier auch angeführt werden die Predigten, die im 11. Jahrhundert ein Bernhard von Clairvaux, ein Pierre de Celle (gest. 1183), ein Hildebert, Erzbischof von Tours (gest. 1134), ein Petrus Comestor (gest. 1179) und die Viktoriner überhaupt ihren Schülern hielten, um sie auf das letzte Ziel

<sup>31</sup> Studentes in grammatica, qui pro magna parte sunt pueri et adolescentes, sind zu ermahnen 1. quia libenter addiscant, 2. quia bonam vitam ducant. Bl. e 6<sup>v</sup> der Hagenauer Ausgabe von 1508.

<sup>32</sup> Pueri sunt dure nutriendi quoad corpus, tenendi sunt sub disciplina quoad voluntatem. Bl. d 6<sup>v</sup>.

<sup>33</sup> Caritatis est instruere huiusmodi puellas, cum occurrit oportunitas, vel in scholis vel in domibus vel alibi circa ea, quae pertinent ad salutem. Bl. e 3<sup>v</sup> — e 4<sup>r</sup>.

<sup>34</sup> Guibert von Tournai hat Predigten ad mechanicos artifices, ad eos, qui dolent, Humbert solche ad famulas divitum, ad meretrices.

<sup>35</sup> Eine solche Gelegenheit mochte auch die österliche Beicht sein, die gerne mit einer Art Ständelehre eingeleitet wurde; vgl. G. Grupp, Kulturgeschichte des Mittelalters 2<sup>3</sup>, Paderborn 1923, 115.

<sup>36</sup> Vgl. *Lecoy de la Marche* 253.

<sup>37</sup> Grupp führt (Bd. 2<sup>3</sup> S. 108) einen Abschnitt aus einer der karolingischen Zeit (um 800) entstammenden „Kinderansprache“ an; es handelt sich jedoch hier um eine Predigt an Erwachsene, die chindo (filii) bzw. chindili (filioli) angesprochen werden; vgl. K. Müllenhoff und W. Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa, Berlin 1873, 157 f.

aller Studien, Gott, hinzuweisen<sup>38</sup>. Besondere Aufmerksamkeit schenkten der Kinderpredigt die Dominikaner. Das Generalkapitel von Paris vom Jahre 1264 machte es den Provinzialen zur Pflicht, darauf zu sehen, daß die Kinderprediger gewissenhaft ihren Obliegenheiten nachkämen; es solle ihnen der von Wilhelm von Tournai verfaßte Traktat *De modo docendi pueros* zur Verfügung gestellt werden<sup>39</sup>. Humbert de Romanis, der fünfte General des Dominikanerordens, empfiehlt den Predigern, nicht nur den Knaben, sondern auch den Mädchen Ansprachen zu halten<sup>40</sup>. Ganz im Sinne dominikanischer Observanz lag es, wenn der feurige Dominikanerprediger Vincentius von Ferreri (gest. 1419) zu bestimmten Stunden die Knaben zu sich rief und ihnen kleine Lehrvorträge hielt<sup>41</sup>. — Auch andere Orden pflegten die Kinderpredigt. Von Johannes Cele (gest. 1417), dem Freund Gerhard Grootes, des Stifters der Fraterherrschaft, wird berichtet, er habe alle Sonntage seinen Schülern eine Homilie über das Sonntagsevangelium gehalten<sup>42</sup>. — Bei den Fraterherrschaft zu Deventer war 1476—1480 jener Mann unterrichtet worden, der wie wenige die Bewunderung seiner Zeitgenossen fand, Erasmus von Rotterdam. Von ihm besitzen wir, was man bei einem Manne von solcher Gelehrsamkeit nicht erwarten möchte, auch eine Kinderpredigt. Bei seinem Aufenthalt in England 1498/99 war er mit dem damaligen Oxforder Theologie-Professor Johann Colet bekannt geworden. Colet wurde später Dekan an der St.-Pauls-Kirche in London und gründete 1509 daselbst ein Gymnasium. Für die Studentlein dieses Gymnasiums schrieb Erasmus, wohl 1509<sup>43</sup>, eine lateinische *Concio de puero Jesu, pronunciata a puero in nova schola Joannis Coleti, per eum instituta Londini, in qua praesidet imago pueri Jesu docentis specie*<sup>44</sup>. Wie schon der Titel besagt, hielt Erasmus diese Predigt nicht selbst, sondern ließ sie, wohl im Schulzimmer, durch einen kleinen Studenten vortragen. Die Predigt ist vor allem ein rhetorisches Prunkstück, in tadellosem, flüssigem Latein geschrieben und klar aufgebaut<sup>45</sup>. Aber sie enthält auch sehr brauchbare, packende religiöse Gedanken und gibt sich vor allem dadurch als Kinderpredigt, daß sie den Knaben Jesus und den Kinderfreund Jesus den jungen Zuhörern nahebringt. — Auch die

<sup>38</sup> Vgl. L. Bourgain, *La chaire française au XII<sup>e</sup> siècle d'après les manuscrits*, Paris 1879, 68, 287—289. — Auch Bernhards Ansprachen an die Novizen seines Klosters setzen — man vgl. besonders die 19. Rede zum Hohenlied (vgl. *Bernardi opera* 3, Paris 1667, 28—29) — ein ziemlich jugendliches Auditorium voraus.

<sup>39</sup> Vgl. *Lecoy de la Marche* 196.

<sup>40</sup> Vgl. oben A. 33.

<sup>41</sup> Vgl. AA. SS. *Boll.* Apr. 1, 509.

<sup>42</sup> Vgl. K. Grube, *Gerhard Groot und seine Stiftungen*, Köln 1883, 22.

<sup>43</sup> Das Jahr folgere ich aus der Bezeichnung der schola als nova im Titel der Predigt.

<sup>44</sup> *Des. Erasmi opera* 5, Basileae 1540, 501—508. — Erasmus schrieb auch Schulbücher für Colets Gymnasium.

<sup>45</sup> I. Puer Jesus, quam sit suspiciendus undique ac stupendus. II. Quantopere diligendus atque ob id imitandus. III. Quam ingens dilectionis fructus.



Franziskaner scharten auf ihren Missions- und Bettelwanderungen die Kinder um sich und gaben ihnen religiöse Belehrung in Form erbaulicher Ansprachen<sup>46</sup>. Von Bernhardin von Siena veröffentlicht *Hefe*<sup>47</sup> zwei gut disponierte, eindrucksvolle und lebendige Standespredigten an die Jugend.

Einen besonderen Anlaß zu Kinderpredigten boten die mittelalterlichen Schulfeste, das Gregoriusfest, mit dem das Schuljahr eingeleitet wurde, und das Fest des Kinderbischofs, das meist einige Wochen andauerte und am Nikolaustage oder am Feste der Unschuldigen Kinder seinen höchsten Glanz entfaltete. Beide Feste wurden auch in der Kirche begangen, und vielfach war es üblich, daß bei dieser Gelegenheit der Pfarrer eine Ansprache an die Kinder hielt<sup>48</sup>.

Es darf demnach als ausgemacht gelten, daß das Mittelalter die Kinderpredigt gekannt und geübt hat, wenn auch mehr bei außerordentlichen Anlässen. In der Regel nahmen die Kinder an der allgemeinen Pfarrpredigt teil und wurden hierbei von den Predigern berücksichtigt.

## II.

### KINDERPREDIGT UND KINDERGOTTESDIENST IM ZEITALTER DER REFORMATION UND GEGEN- REFORMATION.

Es war also nicht etwas wesentlich Neues, wenn die Reformatoren im Rahmen ihrer Betonung der Predigt überhaupt auch der homiletischen Beeinflussung der Kinder eine erhöhte Aufmerksamkeit schenkten. Es ist bekannt, wie *Luther* darauf drang, daß sich der Prediger in seinem Vortrag dem Kinde verständlich mache. „Ein rechtschaffener, frommer, treuer Prediger,“ erklärt er einmal, „der Gottes Wort lauter und klar lehrt, soll sehen auf die Kinder, Knechte, Mägde und auf den armen, gemeinen Haufen, die des Unterrichts bedürfen<sup>49</sup>.“ Von sich selbst sagt er, er schaue beim Predigen nicht auf die Doctores und Magistros, deren in die vierzig drin seien, sondern auf den Haufen junger Leute, Kinder und Gesinde, deren in die Hundert oder Tausend da seien<sup>50</sup>. Er tritt jedoch auch dafür ein, daß den Kindern das Wort Gottes gesondert dargeboten werde. Das Evangelium, betont er bereits in seiner

---

<sup>46</sup> Vgl. *F. W. Bürgel*, Geschichte des Religionsunterrichtes in der Volksschule, Gotha 1890, 55.

<sup>47</sup> Vgl. *Hefe* 229—236.

<sup>48</sup> Vgl. *Lorenz* 128; *F. Falk*, Die Schul- und Kinderfeste im Mittelalter; in den Frankfurter zeitgemäßen Broschüren N. F. 1, Frankfurt a. M. 1880, 234. — Über Predigten, die die Kinder bei diesen Festen selbst hielten, vgl. unten Anhang.

<sup>49</sup> Vgl. *C. G. Schmidt*, Geschichte der Predigt in der evangelischen Kirche Deutschlands von Luther bis Spener, Gotha 1872, 19 (nach *Walch* 22, 1662).

<sup>50</sup> Vgl. *C. G. H. Lentz*, Geschichte der christlichen Homiletik 2, Braunschweig 1839, 16 (nach *Walch* 22, 1062).

Schrift „An den christlichen Adel“, solle den Knaben an den höheren und niederen Schulen dargeboten werden, und auch die Mädchen sollen in ihren Schulen täglich eine Stunde das Evangelium hören; man werde, meint er im Hinblick auf Kgl 2, 11. 12, schwere Rechenschaft geben müssen, daß man diesen armen, jungen Haufen das Wort Gottes nicht vorlege<sup>51</sup>. Er selbst berichtet im März 1519, daß er für Kinder und Ungebildete täglich Vorträge über die zehn Gebote und das Vaterunser halte<sup>52</sup>. Auf seine Veranlassung hin entstanden auch die kirchlichen Kinderlehren, die jeden Sonntag mittags oder nachmittags gehalten wurden und anfangs nicht so sehr den Charakter einer katechetischen Belehrung, sondern vielmehr den einer Kinderpredigt hatten. Nahm sich Luther vorwiegend der Volksschuljugend an, so betreute Melanchthon die Gymnasial- und Universitätsjugend, die allerdings zu einem guten Teil noch im Knabenalter stand. Allsonntäglich morgens versammelten sich Gymnasiasten und Akademiker in seinem Hause, um aus seinem Munde eine wohldurchdachte, grammatische, historische und dogmatische Auslegung des Evangeliums in lateinischer Sprache zu vernehmen<sup>53</sup>. Und der Wittenberger Pädagoge Dr. Paul Eber verlangt in seiner *Ratio studendi generalis* nachdrucksamst von seinen Zöglingen, Melanchthons Sonntagspredigten gewissenhaft zu besuchen<sup>54</sup>. Luthers Forderung nach besonderer homiletischer Beeinflussung der Kinder ward aufs lebhafteste unterstützt von seinem feurigen Parteigänger Johann Eberlin von Günzburg. In seiner Erstlingsschrift „Die fünfzehn Bundesgenossen“ (1521, Basel) fordert er an mehreren Stellen, daß in jeder Pfarrei nachmittags während der Vesper von dem eigens hierzu bestellten Kaplan eine Kinderlehre zu halten sei; trotzdem sollten die Kinder auch die Hauptpredigt besuchen und womöglich die Woche über in einer Katechese darauf vorbereitet werden<sup>55</sup>. Eberlin gehört wohl auch die 1527 entstandene, nur handschriftlich vorhandene Abhandlung an „Ein Fürschlag, wie ein guthertziger verstendiger Herr oder vatter seinen Sun solle zur schule dem Maister befehlen“. Ein Adeliger — gemeint ist wohl Graf Georg II. von Wertheim, gest. 1530 — macht darin dem Lehrer seines Sohnes Erziehungsvorschriften und verlangt dabei u. a., der Lehrer solle am Feiertag seinem anvertrauten Schüler über einen Ausspruch der Schrift eine seinem Verstande angemessene Predigt halten<sup>56</sup>.

---

<sup>51</sup> Vgl. J. Köstlin-G. Kawerau, Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften 1<sup>5</sup>, Berlin 1903, 330.

<sup>52</sup> Ebd. 1, 277.

<sup>53</sup> Vgl. C. G. Schmidt 32.

<sup>54</sup> Vgl. K. J. Löschke, Die religiöse Bildung der Jugend und der sittliche Zustand der Schulen im sechzehnten Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der Pädagogik, Breslau 1846, 106.

<sup>55</sup> Vgl. M. Radtkofer, Johann Eberlin von Günzburg und sein Vetter Hans Jakob Wehe von Leipzig, Nördlingen 1887., 25 f, 247.

<sup>56</sup> Ebd. 558.



Zu einer regelmäßigen Einrichtung wurde die Kinderpredigt schon bald in Zürich. Im Großmünster wurde jeden Sonntag von 11—12 Uhr ein eigener Predigtgottesdienst für Kinder und Dienstboten abgehalten. Die Lehrer waren angewiesen, ihre Schüler zu diesem Gottesdienst zu führen<sup>57</sup>. Auf eine Beschwerde des Züricher Rates vom 10. August 1531 über schlechte Beobachtung der „Kirchenzucht“ teilt Bullinger mit, man werde „fürohin alle Sonntag die mittel predig um die einlief ( = 11 Uhr) für die Dienst und Kind haben“; die Kinder sollen entweder von den Eltern oder von dem deutschen Schulmeister zu dieser Predigt geführt werden<sup>58</sup>. Eine außerordentliche Kinderpredigt wurde in Zürich seit 1522 zweimal im Jahre gehalten, das eine Mal um Ostern, das andere Mal im Spätherbst oder auf Weihnachten. Die Jugend wurde — gleichsam zum Ersatze der früheren Firmung — versammelt und belehrt, „wie sie sich gegen Gott und den Nächsten verhalten solle, auch wie sie sich zu ihm als einem freundlichen und lieben Vater versehen solle und zu ihm laufen in aller Not des Leibes und der Seele<sup>59</sup>“.

Die sonntägliche Kinderpredigt begegnet uns nun in vielen Kirchenordnungen der reformatorischen Frühzeit<sup>60</sup>. Eine einheitliche Anordnung und Durchführung besteht jedoch nicht. Die einen Kirchenordnungen sehen für den Sonntagnachmittag eine Art Vesper mit Epistel- oder Katechismuspredigt vor, andere schließen an die nachmittägige Vesper und Predigt noch eine eigene Katechismusstunde für die Kinder an. Diese Katechismusstunde verdrängte vielerorts die nachmittägige Gemeindepredigt, und es blieb ein reiner Jugendgottesdienst. Mancherorts bestand er, abgesehen von Gebet und Lied, nur in einer Katechismuserklärung, andere Kirchen richteten eine wirkliche Kinderpredigt ein, an die sich die Katechisation anschloß. Einige Kirchenordnungen seien angeführt. Luthers „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren im Kurfürstentum Sachsen“ vom Jahre 1528 sieht Sonntags bei der Vesper, „weil das Gesinde und das junge Volk kommt“, eine Predigt über den Katechismus, an Feiertagen eine Predigt vom Feste und an Gründonnerstag und Karfreitag eine Passionspredigt vor<sup>61</sup>. Die erste evangelische Kirchenordnung der Stadt Nördlingen vom 15. Mai 1538 bestimmt: „Zu Mitemtag oder nach Essens Zeit zu den gemelten Feir oder Sonntagen ist geordnet, das dem jungen volck die Epistel und das Evangelion desselben Feiertags de tempore soll vorgelesen und ein kurtzer Verstand darauß gegeben werden, mit Anhenckung eins Stücks auß dem Catechißmo“. Weiter wird bestimmt, „das allemal zu Ende derselben Predig der Jugend das Vaterunser, der Glaub, die zehen Gebott und die

---

<sup>57</sup> Vgl. *R. Staehelin*, Huldreich Zwingli 2, Basel 1897, 63.

<sup>58</sup> Vgl. *B. Fleischlin*, Schweizerische Reformationsgeschichte 1, Stans 1907, 354.

<sup>59</sup> Vgl. *Staehelin* 2, 130.

<sup>60</sup> Vgl. hierzu vor allem *L. Fendt*, Der lutherische Gottesdienst des 16. Jahrhunderts. Sein Werden und sein Wachsen, München 1923, an zahlreichen Stellen.

<sup>61</sup> Vgl. *Fendt* 290 f.

offen oder gemein Bekantnus der Sünden etc. vorgelesen werden soll<sup>62</sup>. Das Jahr darauf, 1539, beschließt der Rat, aus den Helfern einen eigenen „Kinderprediger“ zu bestellen, der den Kindern in der Woche zwei bis drei Predigten tue<sup>63</sup>. Die Nürnberger Kirchenordnung von 1533<sup>64</sup> sieht ebenfalls Kinderpredigten vor. Sie gibt den Predigern, „damit es an einem ort wie am andern gehalten wurd“, auch eine Sammlung von Musterpredigten für den Kindergottesdienst an die Hand: „Catechismus oder Kinderpredig“ MDXXXIII. Bl. a 1<sup>r</sup> — n 8<sup>r</sup>. Der Verfasser nennt sich nicht; doch wird man wohl an Johannes Brenz denken dürfen<sup>65</sup>. Die Sammlung enthält ausgearbeitete Kinderpredigten über die Lehrstücke des Katechismus. Jede Predigt beginnt und schließt mit einem Gebet, das vorschriftsmäßig vorgelesen wird. Die Predigten selbst sind kindlich, herzlich und geschickt abgefaßt, manchmal etwas derb, die konfessionelle Polemik wagt sich einige Male stark hervor. Auffällig ist die große Ungeniertheit, mit der sexuelle Dinge besprochen werden. In der Tendenz sind sie stark lehrhaft. Diese Kinderpredigten wurden in Nürnberg bis 1626 von der Kanzel aus verlesen<sup>66</sup>. Die Kirchenordnung von Schwäbisch-Hall (1543) hat einen förmlichen Kindergottesdienst (Sonntag früh um 6 bzw. 7 Uhr) mit Introitus, Kyrie, Gloria, Gebet des Katecheten, Verlesung des Tagesevangeliums mit kurzer Auslegung, Behandlung eines Katechismusstückes, Verkündigung, öffentlichen Fürbitten, Zehn-Gebote-Lied und Kollekte für die Kinder<sup>67</sup>. Besonders eifrige Prediger organisierten auf eigene Faust Kindergottesdienste und Kinderpredigten. In Breslau hatte um 1540 Anton Pause eine Privatschule errichtet, die starken Zulauf von Knaben und Mädchen hatte. Allsonntäglich hielt er für seine Schüler in der Corporis-Christi-Kirche zwei Predigten, vormittags und nachmittags, und verband damit eine Art Katechismusedemonstration<sup>68</sup>. Die Zöglinge der höheren Schulen hatten in der Regel die Pfarrpredigt zu besuchen. An Orten, wo sich aus der katholischen Zeit eine sonntägliche Frühmette erhalten hatte, richtete sich die anschließende Frühpredigt in erster Linie an die Lateinschüler, die die Mette zu singen hatten

<sup>62</sup> Vgl. Ch. Geyer, Die Nördlinger evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. Ein Beitrag zu der Geschichte des protestantischen Kirchenwesens, München 1896, 14 f. Ähnlich die Nördlinger Kirchenordnungen von 1548 und 1555 (ebd. 42, 48); bei der Kirchenordnung von 1579 ist die Katechismuspredigt schon fast reine Katechese geworden (ebd. 81 f.).

<sup>63</sup> Ebd. 19; vgl. auch Ch. Mayer, Die Stadt Nördlingen, ihr Leben und ihre Kunst im Lichte der Vorzeit, Nördlingen 1876, 248 (nach den Ratsprotokollen).

<sup>64</sup> Kirchen Ordnung / In meiner gnedigen herrn der Marggrauen zu Brandenburg und eins Erbern Rats der Stat Nürnberg Oberkeyt vnd gepieten, Wie man sich beyde mit der Leer und Ceremonien halten solle. MDXXXIII.

<sup>65</sup> Der Verfasser verrät sich als Schwabe; vgl. z. B. „nachpaur“ Bl. k III<sup>r</sup>.

<sup>66</sup> Vgl. P. Graff, Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands bis zum Eintritt der Aufklärung und des Rationalismus, Göttingen 1921, 210 f. — Nach 1626 tritt an Stelle dieser Predigt die Katechese.

<sup>67</sup> Vgl. Fendt 288.

<sup>68</sup> Vgl. Löschke 111.



und vielfach wohl die einzigen Besucher waren<sup>69</sup>. Zuweilen kam es vor, daß Schüler selbst zu predigen hatten; so verordnete der Herzog von Brieg 1615, daß vom 28. November 1615 ab die gewöhnliche Sonntagsvesper eingehen solle; dafür solle um 2 Uhr ein Primaner in Gegenwart zweier Lehrer in der Kirche des Gymnasiums predigen<sup>70</sup>.

Als tüchtige Kinderprediger im Reformationszeitalter sind bekannt *Adam Siberus* (1515—1583), dessen *Sabbatum puerile* (Lipsiae 1575) S. 246—438 etwas kühle, lehrhafte *Conciunculae sacrae pueriles*, Kinderpredigten auf die Sonn- und Festtage enthält; ferner *Aegidius Hunnius* (gest. 1603 als Professor und Superintendent zu Wittenberg), der in seiner Schrift „Christliche Haußtafel, das ist: Beschreibung allerley Stände vnd Orden der Christen“<sup>71</sup> auch eine etwas derbe Predigt an die Marburger Kinder („Von der gemeinen Jugend“ Bl. 63<sup>v</sup>—68<sup>v</sup>) bietet, und vor allem *Johannes Mathesius*, gest. 1565 als Prediger zu Joachimsthal. In Betracht kommen hier außer seinen katechetischen Unterweisungen<sup>72</sup>, die sich allerdings auch stark der Predigtform nähern, die Leichenpredigten an seine Kinder<sup>73</sup>. Nach dem Tode seiner Frau hielt er an seine Kinder, bevor er mit ihnen auf den Friedhof ging, und wenn er mit ihnen am Grabe stand, Gedächtnisreden auf die verstorbene Mutter. Diese Predigten sind, wenn auch nicht immer klar im Aufbau und bisweilen durch konfessionelle Polemik entstellt, ob der Tiefe ihrer Gedanken, ob der Echtheit und Herzlichkeit der Empfindung, ob ihres dichterischen Gehaltes teilweise hinreißend schön und ergreifend. Das Dogmatisch-Starre ist durch einen wunderbar zarten Hauch menschlichen Erlebens und Leidens gebrochen, das Menschliche hinwiederum durch das Dogmatische, durch den Glauben wunderbar erhoben. Nach Jahrhunderten ergreifen sie noch so, als wären sie gestern gesprochen. — Ebenso herzlich ist die Predigt, die er am Feste der Unschuldigen Kinder an die Joachimsthaler Jugend über das Lied „Dank sagen wir alle“ hielt<sup>74</sup>.

Anlaß zu Kinderpredigten gaben auch die da und dort (z. B. in Hessen, Kurbrandenburg) bereits im 16. Jahrhundert *k e i m h a f t* auftretenden *K o n f i r m a t i o n e n*<sup>75</sup>; doch kommt die Konfirmation erst im 18. und 19. Jahrhundert zu größerer Bedeutung.

---

<sup>69</sup> Vgl. *Graff* 207.      <sup>70</sup> Vgl. *Löschke* 112 f.

<sup>71</sup> Ich benutzte die zweite Auflage von 1594. Die Vorrede ist datiert Marburg, 18. Aug. 1586.

<sup>72</sup> Vgl. z. B. *Catechismus / das ist / Trostreiche und nützliche Auslegung vber die Fünff Haubstück der christlichen Lehre. Wie derselbe der Christlichen Gemeine inn S. Joachimsthal / Fürnemlich aber der lieben Jugend zum letzten Mahl erkleret und geprediget worden.* Leipzig 1586.

<sup>73</sup> Vgl. *Johannes Mathesius*, *Ausgewählte Werke*. Herausgeg. von *G. Loesche*. 1. Band: *Leichenreden*. Prag, Wien, Leipzig 1896.

<sup>74</sup> Vgl. *J. Mathesius*, *Postilla prophetica, oder Spruchpostill des Alten Testaments*, Leipzig 1588, Bl. 29<sup>r</sup>—32<sup>r</sup>.

<sup>75</sup> Vgl. *Graff* 314—316.

Während der Wirren des Dreißigjährigen Krieges verfiel die protestantische Kinderpredigt und erfuhr erst wieder durch den Pietismus eine Belebung. Mancherorts suchte man der daniederliegenden Kinderlehre aufzuhelfen durch Aufführung einer Art von Katechismusmoralitäten; vgl. z. B. A. *Guttingius*, *Kinderzucht*. Ein wunderliebliche und überaus ganz lustige Figur, wie unser Herr Gott Adams und Even Kinder nach Schöpfung der Welt den heiligen Catechismus selbst verhöret und die, so den Catechismus kondten, gesegnet und die denselben nicht kondten verflucht hat. Dortmund 1591 (Neudruck: Dortmund 1923).

Katholischerseits verkannte man die Gefahr nicht, die in der Hinwendung der Reformatoren zur Kinderwelt lag, und auch hier verschärfte sich der Eifer für die religiöse Beeinflussung des Kindes zusehends<sup>76</sup>. Hier richtete man jedoch nicht, wie in den meisten protestantischen Kirchenordnungen, das Augenmerk auf eine Kinderpredigt, sondern auf die katechetisch angelegte Christenlehre. So war auch die bekannte Verordnung des Tridentinums (s. 24 de ref. c. 4) gemeint: „Iidem (= episcopi) etiam saltem dominicis et aliis festivis diebus pueros in singulis parochiis fidei rudimenta et obedientiam erga deum et parentes diligenter ab iis, ad quos spectabit, doceri curabunt“. Der Christenlehre — diese Bezeichnung verdrängte mehr und mehr die ältere Bezeichnung Kinderlehre<sup>77</sup> — vor allem galt die Obsorge der bekannten großen Seelsorger der Gegenreformation, eines Gian Matteo Giberti, Bischofs von Verona (1495—1543), eines Kardinals Silvio Antoniano (1540 bis 1601), eines Philippus Neri (1515—1595), dessen katechetische Vorträge im Klostergarten von S. Onofrio zu Rom unter dem Namen „Gärten des heiligen Philippus Neri“ in weiten Kreisen Berühmtheit erlangten<sup>78</sup>, eines Karl Borromäus, eines Franz von Sales. Auf die Christenlehre, den Katechismusunterricht, nicht auf eine Kinderpredigt verlegten sich auch die großen Volksmissionare bei ihren Missionen, wie z. B. P. Philipp Jeningen (1642—1704)<sup>79</sup>.

Die Christenlehre sollte jedoch den Besuch der Predigt und des sonntäglichen Gottesdienstes nicht überflüssig machen. Auch Karl Borromäus drang darauf, daß die Kinder bei der Sonntagspredigt anwesend seien; in seinem vierten Provinzialkapitel ordnete er an, die Lehrer sollten Sonntags

---

<sup>76</sup> B. Wagner, *Catechesis oder Catholische Kinder Lehr*, Freiburg i. B. 1613, 6 führt die Spaltung in Deutschland darauf zurück, „das man mit der Kinderlehr geschlafen“.

<sup>77</sup> Die Umnennung geschah mit Rücksicht auf die Erwachsenen, die man dadurch besser für die Teilnahme an der Kinderlehre zu gewinnen hoffte; für die Bezeichnung „Christenlehre“ trat z. B. ein Nik. Cusanus S. J. in seiner 1638 erschienenen *Praxis utiliter catechizandi*.

<sup>78</sup> Vgl. F. X. Kunz, *Die christliche Erziehung*. Dargestellt im Auftrage des hl. Karl Borromäus von Kardinal Silvio Antoniano, Freiburg i. Br. 1888, 30.

<sup>79</sup> Vgl. A. Höß, P. Philipp Jeningen. Ein Volksmissionar und Mystiker des 17. Jahrhunderts, Freiburg i. Br. 1924, 1927.



die Kinder zur Predigt führen<sup>80</sup>, und in seiner Instruktion der Seelsorger legt er es den Pfarrern ans Herz, wie die anderen Stände so auch die Kinder bei der Predigt zu berücksichtigen<sup>81</sup>. Kardinal Silvio Antoniano schärft in seiner im Auftrage des hl. Karl Borromäus verfaßten Schrift „Die christliche Erziehung“ den Familienvätern aufs eindringlichste ihre Verpflichtung ein, ihre Kinder an den Besuch der Predigt zu gewöhnen; „zu diesem Zwecke sollen sie keine Mittel sparen, weder Liebkosungen noch Belohnungen noch Versprechungen und nötigenfalls auch Züchtigungen“<sup>82</sup>. Ausführliche Anleitung, wie die jungen Leute in der Predigt zu behandeln seien, gibt mit guter Kenntnis der jugendlichen Psyche der Veroneser Bischof Augustinus Valerius in seiner auf Veranlassung des hl. Karl Borromäus verfaßten Abhandlung „De rhetorica ecclesiastica ad clericos libri tres“ (Venetiis 1578, 83 f)<sup>83</sup>.

Von einer eigentlichen Kinderpredigt neben der Christenlehre finden wir in dieser Periode nur sehr schwache Spuren; an Stelle der Christenlehre scheint da und dort an hohen Festen eine Predigt für die Kinder gehalten worden sein. Beim Kanonikat Herrieden (Diözese Eichstätt) stiftete 1571 der Kanonikus Willibald Dennloher 20 fl. für einen Priester, der am Palm-, Oster- und Auffahrtstage dem jungen Volk eine Nachmittagspredigt zu halten hatte<sup>84</sup>. Allein die Christenlehre streifte, wie schon die häufig gebrauchte Bezeichnung Kinderpredigt zeigt, vielerorts ihren katechetischen Charakter ab und wurde zu einer förmlichen Exhortation, wie gedruckte Kinderlehrpredigten beweisen, so die Kinderlehrpredigten des B. Wagnerus<sup>84a</sup>, die sich allerdings mehr an die bei der Christenlehre anwesenden Erwachsenen richten, besonders aber die köstlichen Christenlehrsermonen des berühmten Kapuziners *Procopius von Templin*<sup>85</sup>. Prokopius versteht sich auf die Kinder wie wenige. Seine Predigten sind voll sprudelnden Lebens, stark persönlich, mit packenden Bildern, Wortspielen, Versen, Vergleichen gewürzt, untermischt mit

<sup>80</sup> Vgl. J. A. Keller, Des heiligen Karl Borromäus Satzungen und Regeln der Gesellschaft der Schulen christlicher Lehre. Aus dem Italienischen zum erstenmal übersetzt, erläutert und mit einer Einleitung versehen. Neue Ausgabe, Paderborn 1896, 98.

<sup>81</sup> Vgl. *Carolus Borromaeus*, *Pastorum instructiones*, Antverpiae 1586, 83.

<sup>82</sup> Vgl. Kunz 141 f.

<sup>83</sup> Über schlechten Predigtbesuch von seiten der Kinder klagt M. Buchinger in seiner „Auslegung der zehn Gebote Gottes“ (Dillingen 1567) in sermo 3. über das vierte Gebot. — Eine hübsche Beschreibung einer Missionspredigt in einer indianischen Katechumenengemeinde gibt O. Valades O. Fr. Min. in seiner *Rhetorica christiana ad concionandi et orandi usum accomodata* (1579) S. 111 f.; demnach waren die Katechumenen in Männer, Frauen, Knaben, Mädchen geschieden, und der Prediger wandte sich bald an diese, bald an jene Gruppe.

<sup>84</sup> Vgl. F. X. Buchner, Die mittelalterliche Pfarrpredigt im Bistum Eichstätt, Neumarkt, Opf. (1921), 25 f.

<sup>84a</sup> Catechesis oder catholische Kinder Lehr ... in LXXXIX Predigen deduciert vnd außgetheilt, Freiburg i. Br. 1609.

<sup>85</sup> Catechismale, das ist: dreyhundert Halbstündige Sermones, Oder Kinder-Lehr-Predigen / Eigentlich für die minderjährige Jugend gerichtet. 2 Teile, Salzburg 1614.

Dialektausdrücken, freilich auch bisweilen derb, possenhaft; aber man spürt bei jedem Wort, das Prokopius spricht, daß er mit Leib und Seele dabei ist, und daß die Kinder alle Aug und Ohr für ihn waren. Auch heute noch kann der Kinderprediger von ihm lernen. Gehalten wurden diese Kinderpredigten nachmittags. An die Predigten schlossen sich Fragen an über den Inhalt der Predigt und über den Katechismus.

Erwähnt muß hier auch werden die *Kinderpostille* des großen Polemikers der Gegenreformation in Deutschland, des früheren Ingolstädter Professors und späteren Bamberger Weihbischofs *Jakob Feucht* (gest. 1580). Er genoß als Prediger einen weiten Ruf und hinterließ eine Reihe von homiletischen Werken. Am bekanntesten sind seine Postillen. 1576 erschien zu Köln seine *Kleine Catholische Postill*, eine kurze Auslegung der sonn- und feiertäglichen Evangelien, bestimmt in erster Linie für „die armen Pfarherrn und Prediger auff den Dörffern, zu Zeiten auch in Städten, so vil Bücher zu kauffen im vermögen nit haben“, dann aber auch für die armen Hausväter und Hausmeister, damit sie „ihre Kind und Gesind nach gehörter Predig oder andere tag selbst ein kurtze außlegung jedes Euangelij durch das gantze Jar zu Hauß lesen könten“ (Bl. a 5<sup>v</sup>). 1577/78 erschien zu Köln in zwei Bänden seine große *Postilla Catholica Evangeliorum*, das ist Außlegung aller Sontäglichen Euangelien. In der Vorrede zum zweiten Band seiner *Postilla Catholica* kündigt Feucht, da manchen seine „Kleine Postill“ noch zu teuer oder zu umfangreich sei, bereits eine kleinste Postill an. Diese erschien 1579 bei Calenius u. Quentels Erben zu Köln unter dem Titel: *Kleinste oder Kinder Postill / D. Jacobi Feuchthij / Weyhbischoffs zu Bamberg / Röm. Keys. Maiest. Rath etc. Darinnen alle Sontägliche / Fest vnd Feyertägliche Euangelien: Sampt der History vber die H. Passion Jesu Christi vnsers einigen Heilands auß allen vier Euangelisten zusammen gezogen / Für die Schulkinder vnd andere frumme Catholische andechtige einfeltige Christen auffs kürtzezt vnd leichtest außgelegt*<sup>86</sup>. Das Büchlein ist geschmückt mit zahlreichen Holzschnitten der nicht näher bekannten Formschneider H E (Hans von Essen?) und H S F. Ausgehend von dem Gedanken, daß „dem jungen unverständigen Vöcklein ... die Euangelien auff leichtest und der heilige Catechismus auff verstendlichst fürzutragen“ sei, hält es Feucht, wie er in der Vorrede betont, nicht für abwegig, sondern im Gegenteil für sehr heilsam, auch den Schulkindern und anderen einfältigen Christen eine für sie passende Evangelienklärung an die Hand zu geben. Gehalten wurden diese Kinderlehren nicht; insofern trifft das Urteil A. Brandts bei F. Tillmann, „Die sonntäglichen Evangelien im Dienste der Predigt erklärt“ (1. Bd. Düsseldorf 1917, 31), die Evangelienklärungen von Feuchts *Kinderpostill* seien wohl das erste Beispiel von Kinderpredigten, nicht

---

<sup>86</sup> Die Seltenheit des Büchleins — vorhanden z. B. in der Universitätsbibliothek Freiburg i. Br. — rechtfertigt eine etwas ausführlichere Besprechung.



ganz zu. Aber wir haben hier doch einen Versuch, den Kindern in geschlossener Form die Sonn- und Festtageevangelien nahezubringen. Jede Lesung zerfällt in vier Abschnitte; der erste Abschnitt orientiert über die Zeit der betreffenden evangelischen Begebenheit, der zweite gibt den Inhalt, der dritte eine kurze Auslegung, der vierte jeweils fünf Lehren. Die Sprache ist gewunden, die Auslegung gelehrt und die Anwendung meist recht unkindlich; aber doch ist dem Versuch Achtung und Anerkennung nicht zu versagen.

Vom gleichen Geiste wie die Tätigkeit Feuchts ist auch das Wirken des großen *Canisius* getragen. Allerdings erstreckte sich seine homiletische Tätigkeit mehr auf die Gymnasial- und Universitätsjugend<sup>87</sup>. In Hall, Nymwegen, Ingolstadt hielt er Ansprachen an die Studenten und Sodalen. Aus der Zeit seiner Ingolstädter Tätigkeit ist handschriftlich eine Reihe von Ansprachen vorhanden, die er in lateinischer Sprache an die Studenten hielt. Im Orden des seligen *Canisius* gelangte die *Studentenpredigt* — sie muß hier, soweit sie sich an die *Gymnasialjugend* richtete, die zum großen Teil noch im Kindesalter stand, kurz erwähnt werden — zu großer Bedeutung. Die *Ratio studiorum* von 1586 und die verbesserte Studienordnung von 1832 schrieben für jede Klasse eine halbstündige Exhorte vor, die vom Klassenlehrer oder dem Studienpräfekten Freitags oder Samstags zu halten war<sup>88</sup>. Außerdem wurde für die Schüler regelmäßig eine Predigt am Sonntag gehalten, gewöhnlich in Verbindung mit dem Schulgottesdienst<sup>89</sup>; bisweilen wurde sie wie der ganze Schulgottesdienst in die Aula des Gymnasiums verlegt<sup>90</sup>. Ein eigener Pater war als *concionator discipulorum*, *concionator aulae* bestimmt. Eine weitere Gelegenheit zu Schüleransprachen boten die von den Jesuiten an ihren Anstalten eingerichteten Marianischen Kongregationen, deren Mitglieder sich an allen Sonn- und Feiertagen nachmittags zu einer Andacht versammelten; der Präses hielt dabei eine Predigt. Die allgemeine Schülerpredigt wie die Kongregationspredigt erhielt sich, um das gleich hier vorwegzunehmen, bis zur Aufhebung des Jesuitenordens, ja in ununterbrochener Folge bis in die Neuzeit. Christoph v. Schmid erzählt von J. M. Sailer, er habe zu Dillingen in

---

<sup>87</sup> Vgl. darüber *O. Braunsberger*, Ein großer Schulmann und echter Studentenvater. Zur vierhundertsten Wiederkehr des Geburtstages des seligen Petrus Canisius, Freiburg i. Br. 1921, 15—17.

<sup>88</sup> Vgl. *J. A. Schmid*, Die niederen Schulen der Jesuiten, Regensburg 1852, 49, 72; *Fr. W. Bürgel*, Handbuch der Geschichte und Methode des katholischen Religionsunterrichts, Düsseldorf 1909, 99.

<sup>89</sup> Nach einer Schulordnung des Jesuitengymnasiums Ellwangen vom Jahre 1661 wurde Sonntags früh 8 Uhr die Schülerpredigt gehalten; vgl. *M. Schermann*, Geschichte des Gymnasiums zu Ellwangen a. d. Jagst (1460—1802), Stuttgart 1920, 24.

<sup>90</sup> So bestimmte der Visitor des Mindelheimer Kollegs im Jahre 1662, der sonntägliche Schülergottesdienst sei von nun an in der Aula abzuhalten, weil sich die Judenmädchen gerade zur Zeit des Gottesdienstes um die Kirche herumzutreiben pflügten; vgl. *F. Zoepfl*, Geschichte des ehemaligen Mindelheimer Jesuitenkollegs, Dillingen a. d. D. 1921, 88.

der noch aus der Jesuitenzeit bestehenden Kongregation für die Studentlein ungemein herzliche und eindrucksvolle Ansprachen gehalten<sup>91</sup>. Ein Gutachten, das Freiherr von Mastiaux am 13. Juli 1804 über die Gymnasien und Lateinschulen der kurbayrischen Provinz Schwaben erstattete, erklärte bezüglich der katholischen Anstalten, daß die besonderen Schulgottesdienste und Prediger zweckmäßig, ja notwendig seien<sup>92</sup>. — Von den Jesuitengymnasien scheint die Einrichtung eigener Schülerpredigten auch auf die von anderen Orden geleiteten Anstalten übergegangen zu sein. Wie wir aus der großen Zahl gedruckter Schülerpredigten ersehen, wurde die Schülerpredigt eifrig gepflegt, stand jedoch nicht immer auf der Höhe, insofern als sie im 18. Jahrhundert das Formale, Rhetorische übertrieben kultivierte, dann aber, bis weit ins 19. Jahrhundert hinein, zu doktrinär, zu kühl gehalten war und für Herz und Gemüt des jungen Studenten zu wenig bot<sup>93</sup>.

Auf protestantischer Seite wurde die Studentenpredigt vor allem gepflegt von *F. G. Resewitz* (1729—1806), und zwar in der ausgesprochenen Absicht, Vorbildliches zu leisten. Resewitz hatte im Pädagogium zu Bergen die Verfügung getroffen, daß alle 14 Tage statt der gewöhnlichen Predigten über die Evangelien und Episteln eine besondere an die jungen Leute gerichtet würde, „in welcher der Vortrag ihrer Fassung genähert, der Inhalt aus ihrem eigenen Zustand hergenommen oder doch auf sie und ihre Lage und Bestimmung angewendet seyn sollte“. Resewitz gab zwei Sammlungen von „Predigten für die Jugend“ heraus<sup>94</sup>, die teils von ihm selbst, teils von seinen Mitarbeitern gehalten wurden. Im „Vorbericht“ der ersten Sammlung verbreitet er sich auch über die Grundsätze, nach denen die Schülerpredigten zu gestalten seien; sie sollen nicht szientifisch, schulmäßig, nicht in die orientalisch-figürliche Sprache der Bibel gekleidet sein; nur was vom gesunden Verstand begriffen werden könne, solle behandelt werden; die Predigt solle sich vor allem an den Willen und an das Herz wenden. Resewitz glaubt auch auf den großen Erfolg seiner Predigten hinweisen zu dürfen; die Jugend sei viel besser und frömmere geworden. Die gehaltenen Predigten selbst entsprachen allerdings den aufgestellten Grundsätzen nicht immer; sie sind oft sehr wortreich, weitschweifig, doktrinär und so sehr rationalistisch, daß sich Resewitz im Vorwort des zweiten Bändchens geradezu gegen den Vorwurf des Rationalismus wehren muß.

Die Jesuiten widmeten sich nur dem höheren Schulwesen. Das niedere Schulwesen, die Volksschule, pflegte vornehmlich ein anderer Orden, die Schulbrüder des Joh. B. de la Salle (1651—1719). Die in ihrer ersten Fassung von de la Salle

---

<sup>91</sup> Vgl. *Chr. Schmid*, *Erinnerungen aus meinem Leben* 2, Augsburg 1853, 32 f.

<sup>92</sup> Vgl. *H. Ockel*, *Die höheren Schulen in der kurbayerischen Provinz Schwaben 1802 bis 1804*; in: *Zeitschrift des Hist. Vereins für Schwaben und Neuburg* 37, 1911, 107—118.

<sup>93</sup> Die erschienenen Studentenpredigten hier anzuführen, würde zu weit vom eigentlichen Thema abführen.

<sup>94</sup> Frankfurt und Leipzig 1780 bzw. 1782.



selbst stammende und später erweiterte Conduite des Ecoles chrétiennes sieht für jede der drei Unterrichtsstufen im Stundenplan vor Beginn des Unterrichts täglich eine sogenannte Reflexion vor, eine fünf bis sechs Minuten dauernde Exhorte über die christlichen Pflichten, die Glaubensgeheimnisse, Gnadenmittel, die kirchlichen Feste usw.<sup>95</sup>. Für das von de la Salle um 1708 zu St. Yon bei Rouen gegründete „Pensionat der Libertiner“, einer Erziehungsanstalt für verwahrloste Knaben, waren ebenfalls religiöse Vorträge vorgesehen<sup>96</sup>. Auch in den gewerblichen Sonntagsschulen, die de la Salle 1699 im Verein mit dem Pfarrer von St. Sulpice in Paris, de la Chétardye, für Handwerkslehrlinge errichtete, wurde der Unterricht in der Regel durch eine erbauliche Exhorte geschlossen<sup>97</sup>. Man wird die Reflexionen und Exhorten der Schulbrüder zur Kinderpredigt rechnen dürfen, wenn sie auch nicht in der Kirche und nicht vom Geistlichen — die Schulbrüder empfangen keine Weihen — gehalten wurden.

### III.

#### KINDERPREDIGT UND KINDERGOTTESDIENST IM ZEITALTER DES PIETISMUS UND DER AUFLÄRUNG.

Pietismus und Aufklärung wirkten sich zunächst und unmittelbar in der protestantischen Kirche aus. Für die Entwicklung der protestantischen Kinderpredigt wurde der Pietismus von wesentlicher Bedeutung.

Durch die Tätigkeit Philipp Jakob Speners, Schades, A. H. Franckes erfuhr vor allem die nachmittägige Kinderlehre, die in den Wirrnissen des Dreißigjährigen Krieges nahezu untergegangen war, neue Belebung. Spener (1635—1705), vom englischen Puritanismus her beeinflusst und von der Absicht geleitet, eine Reformation der protestantischen Kirche zu bewirken, führte an seinen Wirkungsstätten zu Frankfurt, Dresden, Berlin katechetische Nachmittagsgottesdienste für Kinder und Erwachsene ein, und sein Beispiel fand nach und nach überall Nachahmung<sup>98</sup>. Wie die katholische Kinderlehre, bestand auch dieser Kindergottesdienst anfangs aus Kanzelpredigt und nachfolgender Befragung der Jugend<sup>99</sup>. Später trat an Stelle der Kanzelpredigt

<sup>95</sup> Vgl. P. Paltram, Pädagogik des hl. Johann Baptist de la Salle und der christlichen Schulbrüder, Freiburg i. Br. 1911, 57, 60, 82 f. — Sonntags sollten die Kinder die Pfarrpredigt besuchen; ebd. 84. — Aus neuerer Zeit liegen solche Reflexionen vor von Fr. W. Stein, Anregende Ermahnungen zur Herzens- und Willensbildung, 2 Bde., Kirnach-Villingen 1921.

<sup>96</sup> Vgl. Fr. J. Knecht, Der ehrwürdige Johann B. de la Salle und das Institut der Brüder der christlichen Schulen. Ein Beitrag zur Geschichte der Pädagogik, Freiburg i. Br., 119—121.

<sup>97</sup> Ebd. 93.

<sup>98</sup> Vgl. Graff 318.

<sup>99</sup> So in Württemberg, wo (von 1668—1681) an den vormittägigen Hauptgottesdienst eine Katechismuspredigt angeschlossen war; vgl. Graff 318.

eine mehr heuristische Erklärung des jeweiligen Katechismusabschnittes vom Altar aus.

Die eigentliche Kinderpredigt wurde in hervorragender Weise gepflegt bei den herrenhutischen Pietisten<sup>100</sup>. Mit einer fast mütterlichen Zärtlichkeit bemühte sich *Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf* (1700—1760) um die Seele der Kinder. Um sie ganz in seinem Geiste erziehen zu können, sammelte er nicht bloß Waisenkinder, sondern auch andere Kinder der seit 1727 organisierten Unität soweit als möglich in Anstalten, die allerdings zu seinen Lebzeiten ein sehr wechselvolles Schicksal hatten, sich bald da, bald dort niederlassen, schließlich wieder auflösen mußten. Die Kinder der Unität waren, wie die Erwachsenen, nach Geschlecht und Alter in Klassen, Chöre abgeteilt; jedem Chor ließ Zinzendorf mit seinen Helfern eine besondere Seelsorge angedeihen. Als Ziel der Erziehung schwebte ihm der Heiland vor; der Heiland sollte in den Herzen der Kinder lebendig werden und lebendig bleiben. Suchte er dieses Ziel, das „Jesushaft“-Werden, anfangs auf dem Wege der „Erweckung“ zu erreichen, so entschied er sich später für eine stufenmäßige, langsame Einführung der Kinder in den Geist Jesu Christi. Mittel hierzu war ihm weniger der methodische Unterricht, weniger der Katechismus als die religiöse Versammlung, die Erbauungsstunde. Diese Erbauungsstunden — es gab tägliche Kindersingstunden, sonntägliche Kinderstunden, Klassenviertelstunden, Liebesmahle — waren ausgefüllt mit Gebeten, Liedern und Ansprachen. Sogar den kleinen Schoßkindern, den „Armkindern“ von eineinhalb Jahren, hielt er in den sonntäglichen Klassenviertelstunden schon Ansprachen oder ließ sie durch Helfer halten. Zinzendorfs Kinderreden — wir besitzen von ihm einen Band mit 85 Kinderreden<sup>101</sup> — sind kurz, sorgfältig auf die Zuhörerschaft, Knaben oder Mädchen, größere oder kleinere Kinder, abgestimmt, herzlich, eifervoll, stark mit Liedversen durchflochten, allerdings auch in der Form wie im Gedankengehalt süßlich, schwulstig, ja geradezu schwül. — Unter Zinzendorfs Nachfolgern sind als Prediger der Brüdergemeinde zu nennen *A. G. Spangenberg* (1704—1792), dessen Kinderpredigten<sup>102</sup> zu ihrem Vorteil nicht ganz unberührt sind von dem kühleren Hauch des ausgehenden 18. Jahrhunderts, und *J. B. von Albertini*, zuerst Lehrer und Erzieher an verschiedenen Brüderanstalten, später Bischof der Unität (gest. 1831), in dessen Predigten

---

<sup>100</sup> Vgl. zum folgenden *O. Uttendörfer*, Das Erziehungswesen Zinzendorfs und der Brüdergemeinde in seinen Anfängen, Berlin 1912; *derselbe*, Zinzendorf und die Jugend. Die Erziehungsgrundsätze Zinzendorfs und der Brüdergemeinde, Berlin 1923.

<sup>101</sup> Sammlung einiger von dem Ordinario Fratrum während seines Aufenthalts in den Teutschen Gemeinen von Anno 1755—1757 gehaltenen Kinder-Reden, Barby 1758. — Vorhanden Berlin, Preuß. Staatsbibl., Halle, Univ.-Bibl.

<sup>102</sup> Von ihm sind zwei Sammlungen Kinderpredigten bekannt: 1. Sammlung einiger Reden, gehalten an die Kinder in Herrenhut, Barby 1797. 2. Einige Reden an die Kinder, gehalten in verschiedenen Brüdergemeinen. Zweyte Sammlung, Barby 1799. Vorhanden München, Staatsbibliothek.



der Überschwang der Gründerzeit bereits zu einer ruhigen, verhaltenen Glut abgedämpft ist<sup>103</sup>.

Hauptsächlich unter dem Einfluß des Pietismus gelangte Ende des 17. Jahrhunderts auch die *K o n f i r m a t i o n* zu neuer Bedeutung. Auch ihr Charakter änderte sich. War sie früher mehr ein kirchenregimentlicher Akt zur Aufnahme der Kinder in die Kirche, so wurde sie jetzt mehr zu einem Akt der Erweckung, zur Erneuerung des Taufbundes. Zu allgemeiner Annahme gelangte sie erst im späteren 18. Jahrhundert. Sowohl bei der Feier der Konfirmation wie des erstmaligen Empfangs des Abendmahls wurden Ansprachen an die Kinder gehalten<sup>104</sup>.

Eine regelmäßige Einrichtung war der *K i n d e r g o t t e s d i e n s t* in Waisenhäusern und Armenkinderanstalten; im Findelhaus zu Ulm, das Knaben und Mädchen im Alter von 4—14 Jahren beherbergte, wurde z. B. an Festtagen regelmäßig eine Predigt von einem Kandidaten des Ministeriums gehalten<sup>105</sup>.

K a t h o l i s c h e r s e i t s bewegte sich die religiöse Belehrung und Beeinflussung der Kinder in diesem Zeitraum im allgemeinen in den gleichen Bahnen wie vorher. Die Kinder besuchten die p f a r r l i c h e P r e d i g t am Vormittag und wurden in der Schule über das Gehörte ausgefragt. Der Schuldirektor Jos. Ant. Schneller bestimmte z. B. am 19. Dezember 1774 für Dillingen: An Sonn- und Feiertagen versammeln sich die Kinder zunächst in der Schule, werden dann in die Kirche geführt und kehren nach beendetem Gottesdienst in die Schule zurück, „allda sie ihrer der Predigt gewidmeten Aufmerksamkeit halber geprüft werden“ sollen<sup>106</sup>.

Die besondere religiöse Belehrung der Jugend blieb nach wie vor der *C h r i s t e n l e h r e* oder, genauer gesagt, der Kinderlehre vorbehalten; denn vielerorts wurden nun am Sonntag zwei Katechesen gehalten, die Christenlehre für die Erwachsenen in der Kirche, die Kinderlehre vom Kaplan für die Kleinen in der Sakristei oder in einer Nebenkapelle<sup>107</sup>. Die *D a r b i e t u n g* b e i d e r

---

<sup>103</sup> Vgl. z. B. seine sehr schöne, gehaltvolle Jugendpredigt bei der Säkularfeier der Bräderunität 1822; in: *J. B. v. Albertini*, Sechs und dreißig Reden, an die Gemeinde in Herrnhut in den Jahren 1818—1824 gehalten, Gnadau 1832, 128—141.

<sup>104</sup> Vgl. z. B. *Wettekind*, Die Staatsreligion — Eine Konfirmationsrede, 1772.

<sup>105</sup> Vgl. *H. J. Haid*, Ulm mit seinem Gebiete, Ulm 1786, 130. — Hingewiesen sei hier kurz auf eine besondere Erscheinung in der Literatur der protestantischen Kinderpredigt, auf *W. Dodd*, Predigten für Jünglinge. Aus dem Englischen übersetzt von *J. C. Velthusen* und *C. Koch*, 3 Bde., Lemgo 1772—1774. Es sind 18 für die Kanzel bestimmte Predigten an Lehrlinge über sehr praktische Themata (Vom Spott, Vom Spiel usw.), etwas weitschweifig und nüchtern, aber einprägsam und jedem Lehrbuben sofort einleuchtend, ein charakteristisches Produkt der Aufklärung und des englischen Wesens.

<sup>106</sup> Vgl. *A. Gulielminetti*, Das Volksschulwesen im Hochstift und Bistum Augsburg unter dem letzten Fürstbischof Klemens Wenzeslaus, Kempten und München 1912, 14.

<sup>107</sup> Übrigens bahnte sich in unserer Periode unter dem Einfluß von Felbiger und M. J.

Kinderlehre war allerdings vielfach eine förmliche Kinderpredigt, so z. B. in dem anonym erschienenen Werk: *Leichtfaßliche Reden eines Dorfpfarrers an die Landjugend*, 3 Bde., Augsburg 1791, oder bei *J. Lauber*, *Neue katechetische Reden oder Christenlehren*, 2 Bde., Wien 1797. Die Schulbegeisterung der Aufklärungszeit brachte in Verbindung mit dem Bestreben, die Predigt für das Kind wirklich verständlich und nutzbringend zu gestalten, gegen Ende des 18. Jahrhunderts die Schulexhorte da und dort zu einer, wenn auch nur vorübergehenden Blüte. *A. Parizek* berichtet im Vorwort des ersten Bandes seiner „Exhorten für Kinder auf alle Sonn- und Festtage wie auch besondere Schulfeierlichkeiten des ganzen Jahres“ (3 Bde., Prag 1803–1804; vorhanden Cassel, Landesb.), seit 1783 sei an der k. k. Normalschule in Prag die Einrichtung getroffen worden, an Sonn- und Feiertagen die Kinder zu einer Erbauungsstunde in die Schule zu berufen. Diese Schulandacht verlief folgendermaßen: „Nachdem sich die Schüler zu der ihnen bestimmten Stunde in einem der geräumigsten Lehrzimmer versammelt hatten, singen sie ein oder mehrere den Feyerlichkeitsumständen des Tages anpassende geistliche Lieder ... und bereiten sich so ... zur Anhörung der darauf folgenden Exhorte. Diese wird dann von dem Direktor oder einem der Lehrer wechselweise vom Redestuhle gehalten und öfters auch mit einem rührenden Gebete beschlossen. Nach Endigung desselben wird abermal ... ein angemessener Religionsgesang angestimmt und nachher eine milde Kollekte veranstaltet, bei welcher die Kinder ihre kleinen Beiträge zum Besten ihrer armen Mitschüler in eine dazu aufgestellte Sparbüchse zusammenlegen<sup>107a</sup>; worauf sie endlich von ihren Lehrern in das Gotteshaus geführt werden, um da dem heiligen Meßopfer, gleichfalls unter andächtigem Singen und Beten, beizuwohnen“. Nach dem Vorgange Prags wurden diese Schulerbauungsstunden auch in anderen böhmischen Schulen, eingeführt und eine k. k. Verordnung von 1791 machte sie zur Vorschrift. Wie Parizeks Exhortensammlung, die erste dieser Art, zeigt, wurden die Kinder noch bei vielen Anlässen (Anfang, Ende des Schuljahrs, Beichttag, Kommuniontag, Firmungstag, Schulpatronsfest, Gedächtnistag der Schuleröffnung, Almosenfest, Betttag, Prüfungstag) mit einer Schulexhorte bedacht. Parizeks Reden selbst sind ohne Zweifel gut der kindlichen Fassungskraft angepaßt, schlicht, klar; sie gehen vom Evangelium aus und münden stets in praktische Anleitungen zu einem christlichen Leben. Natürlich ist auch er ein Kind seiner vernunftbegeisterten und empfindsamen Zeit. Diese mehr außerkirchlichen Schulerbauungsstunden scheinen

---

Schmidt die Überführung der Kinderlehre in die Schule an; vgl. *W. Büttner*, *M. J. Schmidt als Katechet. Ein Beitrag zur Geschichte der Katechese im Aufklärungszeitalter*, Paderborn 1921, 193, 210.

<sup>107a</sup> Aus diesen Almosen wurden jährlich einige dürftige Mitschüler neu gekleidet und an einem besonderen Tag, dem Almosenfeste, der ganzen Schule vorgestellt; vgl. *Parizek* 3, 413 A\*.



sich nicht allzulange gehalten zu haben; der erwachenden kirchlichen Restauration mögen sie doch etwas zu protestantisch vorgekommen sein, und die allgemeine Einführung der Schulkatechese machte sie schließlich auch überflüssig<sup>107b</sup>.

Eigene kirchliche Kindergottesdienste und Kinderpredigten waren selten. Noch anfangs des 19. Jahrhunderts wirft Ph. J. Brunner<sup>108</sup> die Frage auf: „Wäre es nicht gut, wenn einige Male des Jahres statt der gewöhnlichen Predigten eigene kurze Anreden an Kinder oder an die gesamte Jugend über verschiedene Gegenstände gehalten würden<sup>109</sup>?“

Als Gelegenheitspredigt erscheint katholischerseits in dieser Epoche die kirchliche, liturgische Kinderpredigt vielfach. Eine singuläre Art von Kinderpredigten sind die Fastenpredigten, die J. B. Massillon 1718 in den Tuileries für den achtjährigen König Ludwig XV. und seinen Hof zu halten hatte, und die als Petit carême große Bewunderung fanden und auch verdienten<sup>110</sup>. Die zehn Predigten über die Pflichten und die sittlichen Gefahren der Großen, lichtvoll aufgebaut und glänzend ausgearbeitet, suchen in dem jungen König das Verantwortungsgefühl für seinen hohen Beruf zu wecken; wenn sie ihr Ziel so wenig erreichten, so lag es nicht an ihnen; sie sind vorbildlich in vieler Beziehung.

Anlaß zu Kinderpredigten boten vielfach die Missionen mit ihren Standespredigten; die Christenlehrpredigten des Jesuiten L. Fraydt (Augsburg-Innsbruck 1770) enthalten z. B. in ihrem zweiten Teil acht Predigten über die Schuldkheiten der Kinder gegenüber den Eltern, ganz in der Art von Missionspredigten, volkstümlich, breit, mit vielen Beispielen durchflochten<sup>111</sup>.

Eine neue Art von Kinderpredigten, die bald zu großer Bedeutung kommen sollte, trat in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ans Licht, die Erstkommunionansprachen. Vielleicht nicht ganz unbeeinflusst von der allgemeinen Einführung der Konfirmation in den protestantischen Ländern<sup>112</sup>, jedenfalls aber in Zusammenhang mit der Durchführung des Schulzwanges wurde die Erstkommunion zu einer allgemeinen Angelegenheit der ganzen Gemeinde, zu einer großen Feierlichkeit ausgestaltet<sup>113</sup>. Aus den 70er Jahren

---

<sup>107b</sup> Sammlungen von J. Haubner (1803), J. M. Illmensee (1804), Th. Schmiedel (1806), K. H. Mücke (1807).

<sup>108</sup> Vgl. Ph. J. Brunner, Neuere Beiträge zur Homiletik für Prediger und Katecheten 1, Heilbronn a. N. und Rothenburg a. d. T. 1802, 162 A<sup>x</sup>.

<sup>109</sup> Als Muster empfiehlt Brunner G. H. Lang, Anreden an die Kinder, Leipzig 1793. — Ich konnte das Buch nirgends ausfindig machen, auch nicht mit Hilfe der Auskunftsstelle deutscher Bibliotheken in Berlin.

<sup>110</sup> Sermons de M. Massillon, Petit carême, Paris 1776.

<sup>111</sup> Einen Entwurf zu einer Kinderpredigt bietet auch V. Zellner, Rhetorica sacra, Ratisbonae 1749.

<sup>112</sup> Unter diesem Gesichtspunkt ist besonders lehrreich die gleich zu besprechende Erstkommunionansprache Sailers.

<sup>113</sup> Die Zulassung zur Erstkommunion erscheint als Belohnung für fleißigen Schulbesuch und ordentliches Verhalten, so auch in den gleich zu besprechenden Erstkommunionansprachen

des 18. Jahrhunderts besitzen wir eine „Rede von dem ersten Genuße des Abendmahles bey Kindern“ und eine „Rede von der Erneuerung der Taufgelübde“ von dem Vorstand des Seminars zu Bisanz, J. Billot — emphatisch, schwulstig, mit einer Front gegen die Aufklärung<sup>114</sup>. Großes Gewicht auf eine feierliche Gestaltung der Erstkommunion legte der um das schwäbische Volksschulwesen hochverdiente Dillinger Schuldirektor (als solcher tätig 1787—1796) Franz Andreas Noemer. Er hielt in der Regel selbst die Kommunionansprachen<sup>115</sup> und arbeitete sie mit größtem Fleiße aus. Der Augsburger Domherr Freiherr von Hornstein berichtet über eine von Noemer am Osterdienstag 1797 gehaltene Erstkommunionfeier höchst befriedigt an den Bischof von Augsburg. Selbst berühmte und hochgestellte Männer hielten es in dieser Frühlingszeit der Erstkommunionfeier für eine Ehre, zu den Kindern sprechen zu dürfen. In Oettingen, der Residenzstadt des fürstlichen Hauses Oettingen-Spielberg, war es Ende des 18. Jahrhunderts üblich, zur Erstkommunionansprache Männer, die im damaligen Geistesleben eine gewisse Rolle spielten, einzuladen. So hielt am Ostermontag 1787 *J. M. Sailer*, damals Professor in Dillingen, die Ansprache („Die erste Kommunion der Kinder, ein Fest für Kinder, Älteren und die ganze Pfarrgemeinde“), Ostermontag 1788 der bekannte Ireniker *P. Beda Mayr* („Die Pflichten der Nächstenliebe aus der heiligen Kommunion“, über 1. Kor 10, 17), Ostermontag 1789 der Katechetiker und Mystiker *M. Feneberg* („Das Bild des guten Kindes zugleich ein Bild des wahren Christen“, über Mt 18, 3), Ostermontag 1790 *A. Keller*, Professor in Dillingen („Jesus Christus unser Vorbild“, über Röm 13, 14)<sup>116</sup>. Die Predigten, die in Anwesenheit des Hofes gehalten wurden und in eine Huldigung an das fürstliche Haus bzw. in eine Aufforderung zum Gebet für seine Mitglieder ausklangen, sind sichtlich mit großem Eifer durchgearbeitet und teilweise sehr geschickt auf das Kind abgestimmt. In Stil und Gedankengehalt sind sie Kinder ihrer Zeit — empfindsam und doch nüchtern, hauptsächlich ethisch orientiert und schon das Kind für das Toleranzideal begeisternd.

#### IV.

### KINDERPREDIGT UND KINDERGOTTESDIENST IM 19. UND 20. JAHRHUNDERT.

Bis weit ins 19. Jahrhundert hinein blieb katholischerseits die Kinderpredigt — wenn wir von den sogenannten „katechetischen Reden“ der

---

von *Keller* und *Mayr*. Auch M. J. Schmidt empfiehlt die Zurückhaltung von der Erstkommunion als Strafe; vgl. *Büttner* 178.

<sup>114</sup> Vgl. *J. Billot*, Predigten zur Unterweisung christlicher Gemeinen auf alle Sonntage und Hauptfeste des Jahres 4<sup>2</sup>, Augsburg 1775, 475—497.

<sup>115</sup> Handschriftlich vorhanden im B. Staatsarchiv Neuburg a. d. D.: vgl. *Gulielminetti* 30.

<sup>116</sup> Sämtliche gedruckt zu Oettingen bei J. G. Österlein; vorhanden in der F. Oettingen-Wallersteinischen Bibliothek zu Mailingen.



Christenlehren absehen wollen<sup>117</sup> — in der Regel auf besondere Anlässe beschränkt. Ganz fehlten ordentliche Kindergottesdienste jedoch nicht. R. Klein hielt z. B. in den Jahren 1809/10 zu Mannheim in einer eigenen Kapelle für die Schulkinder regelmäßigen Sonntagsgottesdienst und predigte in einem Jahreszyklus mit unleugbarer katechetischer Begabung über das Leben Jesu (vgl. R. Klein, Vermischte Predigten 6, Mainz 1830, 193—370).

Eifrig gepflegt wurde die Erstkommunionansprache. Ihre wachsende Bedeutung läßt sich an den immer zahlreicher werdenden Veröffentlichungen von solchen Ansprachen ermessen. Noch ganz im Banne der Aufklärungsideen steht die Erstkommunionansprache, die Ph. J. Brunner in der von ihm geleiteten homiletischen Zeitschrift „Neuere Beiträge zur Homiletik“ 1, 143—162 veröffentlicht<sup>118</sup>. Die Ansprache ist ein Lob auf das Christentum als Vernunftreligion und scheint ihre höchste Aufgabe darin zu erblicken, in den Kindern alle Regungen des Gemütes zu ertönen. Unter der großen Zahl der vorhandenen Erstkommunionansprachen — es wurden solche vormittags und nachmittags, vor und nach der Kommunionsspendung gehalten — sind nicht allzu viele, die ihrer Aufgabe in allweg gerecht werden, der kindlichen Fassungskraft entsprechen, das Herz des Kommunikanten unmittelbar ergreifen und die Weihe des Tages für das Leben des Kindes auswerten. Außer den in Predigtmagazinen oder ähnlichen Zeitschriften veröffentlichten besitzen wir solche von Voß J. C. A. (1814), Binterim A. J. (1824 und 1848), Smets W. (1825, 1827), Pieper B. F. (1830), Hamacher H. (1830), Brand P. (1831), Schneid J. N. (1832), Blum G. (1835), Wehrl J. (1844), van der Kamp (1844), Fritz und Messerschmid (1844), v. Roschütz F. (1850), Engeln J. (1851), Hungari A. (1852), Jung L. (1852, 2. Aufl.), Hafen J. B. (1856), Jäger C. (1857), Schaufler Chr. (1858, 2. Aufl.), Schmitt J. (1865), Bäcker J. P. (1865), Kröll (1871), Nagelschmitt H. (1872, 2. Aufl.), Grothe J. (1873), Sickinger C. (1878), Fuhlrott (1894), Nagel und Nist (1910, 2. Aufl.), Vogtt (1903), Schwillinsky P. (1905, 2. Aufl.), Rech V. (1914), Hammer Ph. (1915), Stieglitz H. (1915), Sommers P. (1916), Nist J. (1916), Bitter (1917), Häfner O. (1922, 2. Aufl.). — Vielfach wurden schon während der Vorbereitungszeit auf die Erstkommunion Ansprachen an die Kinder gehalten, z. B. in der Beichtwoche (Ansprachen von Schmitt J., 1865, Zapletal J., 1900) oder bei voraus-

---

<sup>117</sup> Viel benutzt waren z. B. E. Menne, Leichtfaßliche katechetische Reden (Christenlehren) eines Dorfpfarrers an die Landjugend. Neu herausgegeben von M. Sintzel, 4 Bde, Augsburg 1840—1843. 3. Aufl., 3 Bde, Lindau 1853—1857.

<sup>118</sup> In einer Vorrede zieht Brunner scharf gegen die Äußerlichkeiten bei der Erstkommunionfeier los, gegen „die gezierten Kerzen, Blumenkränze, gepuderten, als Engel gekleideten Knaben und dergleichen Kinderpossen mehr“. Auch die lateinische Vesper am Nachmittag behagt ihm nicht, „die überall nichts, am allerwenigsten aber für eine solche Feier etwas taugt“.

gehenden Exerzitien<sup>119</sup>. Auch die gemeinsamen späteren Kinderkommunionen wurden gerne durch Ansprachen ausgezeichnet (Ansprachen von Jäger 1857, Anonymus 1867, Nagelschmitt 1872).

Seitdem die Firmung regelmäßig an Kinder gespendet wurde, entwickelte sich auch die Firmungsansprache in der Hauptsache zu einer Kinderpredigt, die häufig vom Bischof selbst gehalten wurde. Aus dem Anfang des Jahrhunderts berichtet Chr. v. Schmid von dem Augsburger Weihbischof J. N. A. v. Ungelter, er habe vor der heiligen Firmung regelmäßig eine Ansprache an die versammelten Kinder und Paten gehalten; benutzt habe er hierzu auch französische Vorbilder, besonders Massillon<sup>120</sup>. Sammlungen von Firmungsansprachen sind im Vergleich zu den Erstkommunionansprachen spärlich (Bernard 1823, Nagelschmitt 1877, Clasen C. P. 1882).

Anlaß zu Kinderpredigten boten weiterhin das Schuljahr, das in der Regel mit feierlichem Schulgottesdienst begonnen und geschlossen wurde<sup>121</sup>, die Entlassungsfeier aus der Schule, die nach neueren kirchlichen Vorschriften mit Gottesdienst und Predigt gefeiert werden soll<sup>122</sup>, die Versammlungen des seit 1843 bestehenden Kindheit-Jesu-Vereins<sup>123</sup>, Weihnachtsbescherungen<sup>124</sup>, Aloysiussonntage, Missionen, Kinderexerzitien<sup>125</sup>, besondere örtliche Gepflogenheiten. So haben wir von Sailers Freund, dem gefeierten Münchener Prediger S. Winkelhofer (gest. 1806), drei Predigten, die er 1801, 1802 und 1803 in der St.-Michaels-Kirche zu München an die gesamte Münchener Schuljugend — wohl bei Gelegenheit einer Prozession — hielt<sup>126</sup>.

---

<sup>119</sup> Vgl. A. Schanté, Die geistlichen Übungen vor der ersten hl. Kommunion<sup>2</sup>, Kempten 1895.

<sup>120</sup> Vgl. Chr. Schmid 2, 45, 49.

<sup>121</sup> Die sogenannten Schulreden, die bei Gelegenheit der öffentlichen Prüfung und Preisverteilung vom Schuldirektor gehalten wurden — sie sind namentlich in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts sehr häufig — gehören nicht hierher. — Über die Schulexhorten, denen wir im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts noch begegnen, vgl. oben A. <sup>107 b</sup>.

<sup>122</sup> Ansprachen von Bitter (1914), K. Hagenmaier (1915), O. Häfner (1915), E. Kaim. — In der Schule selbst wurden natürlich auch oftmals, z. B. von Bischöfen, die zu Besuch kamen, Ansprachen und Ermahnungen an die Kinder gerichtet; der Augsburger Weihbischof Ungelter z. B. hielt öfters an die versammelten Schulkinder bei besonderen Anlässen Ansprachen; vgl. F. X. Bronners Leben, von ihm selbst beschrieben 2, Zürich 1796, 338.

<sup>123</sup> Ansprachen von A. Siebert (1856), J. G. Koneberg (1867, 2. Aufl.), G. Busl (1887), E. P. Hausar (1906), W. H. Meunier (1908, 2. Aufl.). — Die Jahresfeier des Kindheit-Jesu-Vereins wird gerne am Feste der Unschuldigen Kinder abgehalten; an diesem Tage wurde früher vielfach die Benedictio puerorum vorgenommen, die ebenfalls durch eine Ansprache ausgezeichnet war; vgl. Katechetische Blätter N. F. 20, 1919, 229.

<sup>124</sup> Ansprachen von R. Perkmann (1902), A. Hirtz (1905).

<sup>125</sup> Ansprachen und Anleitungen von A. Schanté (1895, 2. Aufl.), G. Deubig (1918, 2. Aufl.), H. J. Sträter (3. Aufl. 1922).

<sup>126</sup> Vgl. J. M. Sailer, Sebastian Winkelhofers vermischte Predigten 1, München 1814, 161—198. — Da die St.-Michaels-Kirche ehemals Jesuitenkirche war, ist vielleicht an eine aus der Jesuitenzeit noch bestehende sogenannte Katechismusprozession zu denken.



Zu einer ständigen Einrichtung wurde die Kinderpredigt in den Anstalten Don Boscos. *Don Bosco* (gest. 1888) hielt den armen und gefährdeten Knaben in den bescheidenen Heimen, die ihm anfangs zur Verfügung standen, am Sonntag vormittags und nachmittags Gottesdienst und jedesmal richtete er an sie eine gemütvolle, durch Erzählungen reich gewürzte Ansprache. Mit einer Ansprache schloß er auch die tägliche Abendschule, die er 1844 für Lehrlinge eröffnete. Diese täglichen Abendansprachen erschienen ihm so nützlich, daß er sie für alle seine Anstalten vorschrieb. Die von ihm ausgearbeiteten „Satzungen für die Häuser der Gesellschaft vom heiligen Franz von Sales“ bestimmen: Jeden Abend, nach dem gewöhnlichen Gebet, bevor die Zöglinge sich auf den Schlafsaal begeben, richtet der Direktor oder derjenige, der ihn vertritt, einige herzliche Worte an die Zöglinge, eine Belehrung, einen Rat über das, was jeder tun und lassen soll. Dabei trägt er Sorge, aus den Begebenheiten, die im Laufe des Tages innerhalb des Hauses oder auch außerhalb sich ereignet haben, die Folgerungen für das Leben zu ziehen. Diese Worte seien kurz; sie mögen nie mehr als zwei oder drei Minuten in Anspruch nehmen. In ihnen liegt der Schlüssel für die Tugend, der Fortschritt, der berechnete Erfolg in der Erziehung<sup>127</sup>.“

Außerhalb der Anstalten tritt der regelmäßige Sondergottesdienst für Kinder und die regelmäßige Kinderpredigt, von vereinzelten Erscheinungen abgesehen, erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts auf. Er ist notwendig geworden durch die Entwicklung der Großstädte und die damit verbundene Ausdehnung der Pfarreien. Die im Protestantismus immer noch nicht entschiedene Frage, wie der Kindergottesdienst zu gestalten sei, bestand in der katholischen Kirche nicht. Sein Inhalt und sein Aufbau war gegeben durch das Kirchengebot, das für das Kind Sonntags Anhörung einer heiligen Messe und wo möglich der Predigt vorschreibt. So besteht er aus heiliger Messe und einer der Aufnahmefähigkeit des Kindes angepaßten Anrede. Die Kinderpredigt, lange vernachlässigt, wird heute ihrer Bedeutung und Notwendigkeit entsprechend eifrig gepflegt, und an Sammlungen von Kinderpredigten besteht kein Mangel mehr. Freilich ist die Fähigkeit, zu den Kindern packend zu reden, ein Charisma, fast mehr noch als die Fähigkeit zu den Erwachsenen zu sprechen, und viele Kinderprediger scheitern an der großen Klippe der Kinderpredigt: der Eigenart des Kindes. Sie sprechen nicht für das Kind, und im Kinde antwortet nichts bei ihren oft noch so klugen und wohlwogenen Worten. Doch ist ohne Zweifel in den Kinderpredigten unserer Zeit ein ehrliches Bemühen, dem Kinde das Wort Gottes in der ihm entsprechenden Form zu bieten, festzustellen. Sammlungen von Kinderpredigten haben wir von: Parizek A. (1803/4), Werdich F. J. (1806), Kästle L. (1859), Horacek F. (1899), Waschitzka E. (1900), Osen A. (1910), Boskaroll E. (1913),

<sup>127</sup> Vgl. L. Habrich, *Aus dem Leben und der Wirksamkeit Don Boscos*<sup>2</sup>, Steyl (1924), 8, 17, 132.

Stieglitz H. (1916), Zoepfl F. (1916), Kellerhoff R. (1918), Dauerböck J. (1922), Fahnenbruch F. (1923), Geiß A. (1923), Lins A. (1923), Dörner K. (1924).

Auch in der protestantischen Kirche blieb die Kinderpredigt zunächst auf bestimmte Anlässe und besondere Verhältnisse beschränkt. Solche Anlässe waren die Konfirmation und der erstmalige Empfang des Abendmahls nach der Konfirmation. Es wurde vielfach üblich, den Konfirmanden die Konfirmationspredigt oder die ganze Konfirmationsliturgie als Andenken zu überreichen. Auf diese Weise sind uns eine Unzahl von Konfirmations- und Abendmahlsreden erhalten, die aufzuzählen oder gar zu charakterisieren hier unmöglich ist. Auch hier finden wir, wie bei den katholischen Erstkommunionansprachen, fast mehr Spreu als Weizen. Ein Jugendgottesdienst mit Predigt war, wie schon in der vorausgehenden Epoche, in Waisenhäusern und sonstigen Internaten eingeführt. Im Mittelpunkt von Schulanlässen, die bei besonderen Anlässen abgehalten wurden, stand immer auch eine Predigt.

Ein regelmäßiger Jugendgottesdienst entwickelte sich in der protestantischen Kirche erst Mitte des 19. Jahrhunderts, und zwar aus der sogenannten Sonntagsschule<sup>128</sup>. Die altlutherische Kinderlehre war trotz ihrer zeitweiligen Belebung durch Spener und Francke immer weiter zurückgegangen, ja fast ganz eingeschlafen. Es wurden Mitte des 19. Jahrhunderts verschiedene Versuche gemacht, sie neu zu beleben oder sie in eine mehr gottesdienstliche Form zu bringen. Reinhard berichtet von einem schleswig-holsteinischen Propst, der 1845 vorschlug, die Kinderlehre zu einer Liturgie, zu einem Kindergottesdienst umzuwandeln; von anderer Seite (Palmer) wurde gefordert, in die Schulkatechese bisweilen, etwa am Anfang und am Schluß der Woche, eine Ansprache einzufügen und ihr so liturgischen Charakter zu verleihen. In Verfolgung dieser Idee führte man in Berlin Montags und Samstags die Kinder in die Kirche und hielt mit ihnen Schulgottesdienst. Doch blieben all diese Versuche zeitlich und örtlich beschränkt. Nach Mitte des 19. Jahrhunderts war wieder ein allgemeiner Rückgang der Kindergottesdienste zu verzeichnen. Neue Anregung empfing der protestantische Kindergottesdienst erst wieder, als die sogenannte Sonntagsschule auf den Kontinent verpflanzt wurde. Die Sonntagsschule<sup>129</sup> wurde im Jahre 1780 durch den schottischen Buchdrucker und Zeitungsredakteur Robert Raikes zu Gloucester ins Leben gerufen. Raikes sammelte ähnlich wie Don Bosco arme, verwilderte

---

<sup>128</sup> Vgl. zum folgenden Reinhard 6. u. ö.; J. Meyer, Grundriß der praktischen Theologie, Leipzig und Erlangen 1923, 50, 58; R. Emlein, Der Kindergottesdienst. Handbuch für Leiter und Helfende, Göttingen 1914, 1, 3. — Die Literatur über die Sonntagsschule ist sehr reich.

<sup>129</sup> Von der holländischen Sonntagsschule, die im 17. Jahrhundert entstand, aber ohne weitgreifende Wirkung blieb, kann hier abgesehen werden.



Kinder und erteilte ihnen, unterstützt von freiwilligen Helfern, den Sonntag über Unterricht in weltlichen Fächern und in der Religion. Von England aus verbreitete sich die Sonntagsschule auch nach Deutschland, vor allem nach Hamburg (1825), wo sie an Wichern einen überaus eifrigen Förderer fand. Nachdem sich das Volksschulwesen in Hamburg gebessert hatte, konnte sich die Sonntagsschule auf den Religionsunterricht beschränken. 1854 wurde sie in einen liturgischen Rahmen eingefügt und erhielt (1855) den Namen Kinderpredigt. Von Hamburg aus verbreitete sich die Sonntagsschule, die ihrem Wesen nach Laienunterricht war, nach Bremen, Berlin und auch in kleinere Orte. In Württemberg bemühten sich besonders Methodisten und Wesleyaner um ihre Einführung<sup>130</sup>. Seit 1863 wandte sich, auf Anregung A. Woodruffs (Brooklyn) die Sonntagsschule nicht mehr bloß an die verwahrlosten Kinder, sondern an die gesamte Jugend. Die offizielle Kirche verhielt sich gegen die Sonntagsschule lange Zeit kühl oder ablehnend, konnte sich aber der Bewegung schließlich nicht mehr entziehen. Die Sonntagsschule zog schließlich unter dem Namen Kindergottesdienst und liturgisch erweitert in die protestantische Kirche ein. Der protestantische Kindergottesdienst von heute wird als liturgische Feier, nicht als Katechese betrachtet. Er besteht in der Regel — Einheitlichkeit fehlt — in einer Art Predigt oder Gesamtkatechese des Pfarrers, die dann von Laienhelfern<sup>131</sup> mit einzelnen Gruppen besprochen wird, ferner in Gebet, Gesang, Deklamationen. Ein eigentlicher Predigtgottesdienst soll Festen oder besonderen Anlässen vorbehalten bleiben. Die Neueinführung und Verbreitung des Kindergottesdienstes hat auch protestantischerseits eine reiche Literatur an Kinderpredigten hervorgerufen; zu nennen sind: Pilz (1864), Tiesmeyer L. und Zaulleck P. (1883. 1898), Frank (1897), Reichert (1900), Kaiser (1897. 1903. 1908), Romberg (1902), Zaulleck (1916).

## A N H A N G.

### P r e d i g t e n v o n K i n d e r n .

Es mag zum Schluß noch kurz auf die eigenartige Erscheinung hingewiesen werden, daß auch von Kindern Predigten gehalten wurden. Sowohl außerhalb wie innerhalb der Kirche traten Kinder als Prediger auf. In glühenden Reden rief ein Knabe Stephan die Jugend zum Kinderkreuzzug auf<sup>132</sup>. Berühmte Redner offenbarten bisweilen schon in der Jugend ihre Predigtbegabung. Von dem gefeierten Prediger aus dem Augustinerorden Johannes a. S. Facundo (1419—1479) wird erzählt, daß er schon als Knabe seine Kameraden um sich sammelte und ihnen von erhöhtem Platz aus Ermahnungsreden hielt<sup>133</sup>. Be-

<sup>130</sup> Vgl. Württembergische Kirchengeschichte. Herausgegeben vom Kalwer Verlagsverein, Kalw und Stuttgart 1893, 632 f.

<sup>131</sup> Als Helfer und Leiter von Sonntagsschulen waren auch Damaschke und Naumann tätig.

<sup>132</sup> Vgl. K. L. 7, 1162.

<sup>133</sup> Vgl. AA. SS. Juni 2, 620.

sonders gerne verwendete Philippus Neri Kinder zum Predigen; um Jugend und Volk von weltlichen Schauspielen zurückzuhalten, ließ er lebende Bilder aus dem Alten und Neuen Testament aufführen und in den Zwischenpausen von einem Knaben einen Lehrvortrag halten; wenn an Festtagen priesterliche Freunde bei ihm zu einer Erholung zusammenkamen, stellte er gerne nach dem Vorbild des Heilands ein Kind in ihre Mitte und ließ es predigen<sup>134</sup>. Hier mag erwähnt werden, daß auch der hl. Ignatius die Anordnung traf, es sollte allwöchentlich von einem Schüler der Humanistenklasse eine erbauliche Ansprache in lateinischer Sprache, eine sogenannte Deklamation vor allen des Lateins kundigen Schülern gehalten werden. Diese Bestimmung ist auch in die *Ratio studiorum* übergegangen<sup>135</sup>.

In die Kirche zog die Predigt der Kinder ein an zwei im Mittelalter hochgefeierten Kinderfesten, am Feste des hl. Gregorius und am Tage der Unschuldigen Kinder<sup>136</sup>. Am Feste des hl. Papstes Gregorius, des Stifters der römischen Sängerschule und verschiedener Klosterschulen (12. März), nahm im Mittelalter das Schuljahr seinen Anfang. Dieses Ereignis wurde von der Schuljugend mit der ganzen naiven Festlichkeit des Mittelalters begangen. Mancherorts (z. B. in Wernigerode) wählten sich die Schüler aus ihrer Mitte einen Bischof, den sie in festlichem Zuge zur Kirche geleiteten. Dort hielt zuerst der Pfarrer eine Predigt und ermahnte die Jugend zu fleißigem Schulbesuch. Am Ende des Hochamts bestieg der Kinderbischof die Kanzel und richtete ebenfalls eine Ansprache an die Schulkinder.

Ähnlich wurde es am Tage der Unschuldigen Kinder gehalten. Am Nikolausabend hatten sich die Kinder einen Bischof gewählt. Tag für Tag waren sie mit ihm durch die Straßen gezogen und hatten Gaben geheischt. Am Tage der Unschuldigen Kinder erreichte die Feier ihren Höhepunkt und meist auch ihren Abschluß. An diesem Tage zog der Kinderbischof mit seinen „Kaplänen“ in die Kathedrale, nahm den Platz des Bischofs ein, sprach bei der Vesper die Gebete, erteilte den Segen und hielt wiederum eine Predigt.

In Rom hat sich eine ähnliche Sitte bis heute erhalten. Die Franziskanerkirche *Ara celi* beherbergt das berühmte Bambino. Von Weihnachten bis Dreikönig wird es in einer Seitenkapelle ausgestellt. In einer gegenüberliegenden Kapelle ist eine kleine Kanzel errichtet. Dort halten täglich Kinder, meist Mädchen von 7 bis 12 Jahren, einige Stunden hindurch in ununterbrochener Reihenfolge kurze Predigten zum Preise des Bambino. Kinder und Erwachsene lauschen mit froher Aufmerksamkeit diesen kindlichen Predigten<sup>137</sup>. Das Psalmenwort: „Aus Kindermund hast du dir dein Lob bereitet“ (Ps 8, 3) gibt diesen Kinderpredigten ihr Recht.

---

<sup>134</sup> Vgl. Keller 34; A. v. Pechmann, *Der heilige Philipp Neri*, Freiburg i. Br. 1901, 36.

<sup>135</sup> Vgl. B. Duhr, *Die Studienordnung der Gesellschaft Jesu*, Freiburg i. Br. 1896, 125—127.

<sup>136</sup> Vgl. zum folgenden Falk, *Schul- und Kinderfeste* 230—240.

<sup>137</sup> Vgl. G. Hager, *Die Weihnachtskrippe*, München 1902, 100.



# Liturgische Erneuerung und Seelsorgs- erneuerung.

Von Dr. Ildefons Herwegen, Abt von Maria-Laach<sup>1</sup>.

Die liturgische Erneuerung will nichts weniger sein als eine bloße Bewegung zur Liturgie hin. Die Liturgie ist ihr vielmehr der Ausgangspunkt, von dem aus sie mithelfen will an dem Wiederaufbau des religiösen Lebens der Kirche als des mystischen Leibes Christi. Dieser Gedanke des heiligen Paulus, der in Bistum und Pfarrei durch den einer geistlichen „Behörde“ in mannigfacher Hinsicht abgewandelt worden ist, macht es für die liturgische Erneuerung zu einer unabweisbaren Notwendigkeit, den Bestrebungen moderner katholischer Seelsorge ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Von vornherein sei aber bemerkt, daß es irrig wäre, den Wert des liturgischen Lebens nach seiner Bedeutung für die Seelsorge zu beurteilen. Im Protestantismus allerdings wird die liturgische Frage — die auch dort zur Zeit sehr akut ist<sup>2</sup> — fast ausschließlich zu einer Frage der inneren Mission<sup>3</sup>. Das liturgische Leben der katholischen Kirche wäre aber auch dann notwendig, wenn keine seelsorglichen Gründe dafür sprächen. Die Kirche würde ihr Wesen aufgeben, wenn sie auf den Kult in heiligen, sakramentalen Mysterienhandlungen verzichten wollte, der sie in beständiger Verbindung mit dem göttlichen Leben erhält. Der Protestantismus dagegen, den Guéranger als die antiliturgische

---

<sup>1</sup> Die folgenden Ausführungen geben im wesentlichen den Schlußteil meines Referates über „Sinn, Geist und Ziel der liturgischen Erneuerung“ wieder, das ich auf der Tagung des liturgischen Priesterkreises in Wien (16.—18. September 1924) zu halten hatte. Da diese Tagung die erste ausschließlich für Priester veranstaltete war, kamen die seelsorglichen Belange mehr zu Wort, als das sonst der Fall sein kann. So wurde die Liturgie vom Standpunkte des Homileten und des Katecheten in eigenen Vorträgen behandelt. Sie sind wie auch der erste, hier nicht wiedergegebene Teil meines Referates im Druck erschienen (Verlag des Missionshauses St. Gabriel, Mödling bei Wien, 1924). Auf Wunsch der Schriftleitung *dieser* Zeitschrift lasse ich den auf die Seelsorge bezüglichen Teil meines Vortrages hier etwas erweitert und mit Belegen nochmals erscheinen, nicht um eine erschöpfende Behandlung, geschweige denn Lösung der berührten Probleme zu geben, sondern um einer fruchttragenden Erörterung derselben einige Anregungen und Wegweisungen zu vermitteln.

<sup>2</sup> Vgl. das reiche Material bei E. Krebs, *Die Protestanten und wir*. Einigendes und Trennendes (Der katholische Gedanke IV), München 1922. Am stärksten wird die Frage ventilert in der Hochkirchlichen Vereinigung e. V., worüber deren Organ „Die Hochkirche“ (Heckelberg, Kr. Oberbarnim) berichtet. (Es wäre übrigens ganz verfehlt, in den hochkirchlichen Bestrebungen irgendwie eine Annäherung an die katholische Kirche zu sehen.)

<sup>3</sup> Als Beleg hierfür mögen dienen die grundsätzlichen Erörterungen in A. T. Stewer, *Die Liturgie als Handeln und Schauen* (A. Strauch, Leipzig o. J.) Auf den rein seelsorglichen Charakter der protestantischen Bestrebungen hat übrigens schon Fr. X. Linsenmann in seinen auch heute noch recht lesenswerten „Reflexionen über den Geist des christlichen Kultus“ (Theol. Quartalschrift 67 [1885] 107) hingewiesen.

Häresie bezeichnet, muß seine geistige Eigenart ändern, wenn er zu einer Liturgie kommen will, die diesen Namen in unserem Sinne verdient<sup>4</sup>.

Bei dem Versuch, die liturgische Erneuerung in Zusammenhang mit den Bestrebungen der zeitgenössischen katholischen Seelsorge zu betrachten, wird man zunächst feststellen müssen, daß diese keineswegs eine einheitliche Note tragen. Der eine will die ordentliche Seelsorge aufbauen durch Förderung des Christenlebens bei den treuen Gemeindemitgliedern; der andere möchte ihr mehr Missionscharakter geben, um die Außenstehenden zu erfassen; ein dritter sieht in Vereinsarbeit ein unerläßliches Mittel der modernen Seelsorge; ein letzter möchte diese wiederum ablösen durch Pfarrseelsorge<sup>5</sup>.

1. Ordentliche Seelsorge. Die volle Anteilnahme an der Liturgie setzt für ihre Wirkungen den Gnadenzustand des Gläubigen voraus. Sie kann nur dem etwas Wesentlichen geben, der sich entschieden Christus zugewandt hat. So fühlt sich die liturgische Erneuerung denen verwandt, die von der ordentlichen Seelsorge verlangen, daß sie nicht mehr so sehr den Christen als Sünder betrachtet, sondern von der Tatsache ausgeht, daß der Christ ein Erlöster ist, dem das göttliche Leben seit der Taufe eigen ist, das durch die anderen Sakramente lebendig erhalten und gefördert wird. Damit wird die Sorge des guten Hirten, die dem verirrtten Schäflein nachgeht, nicht für überflüssig erklärt. Nur das wird betont, daß der gute Hirt auch die nicht verirrtten Schafe zu betreuen und auf

---

<sup>4</sup> A. T. Strewe a. a. O. 9 muß selber zugeben, daß „die Theorie des Protestantismus jeden Kultus aufhebt“. Erst die Erfahrungstatsache, daß der Protestant dieser Theorie noch nicht gefunden ist, berechtige zu einer Theorie des Kultus. Der Verfasser geht nicht auf die Frage ein, die in diesem Zusammenhange doch wohl kaum zu umgehen ist, ob protestantische Geistigkeit ihrer Natur nach fähig ist, das Symbol zu schaffen. Und das führt weiter zu der Frage, ob das Germanentum, die tief in seinem Wesen wurzelnde Disharmonie von Körper und Geist ohne Ergänzung zu suchen, aus eigener Kraft überwinden kann. Wie wenig wesentlich die Liturgie selbst dem „liturgischen“ Protestanten erscheint, mag eine Äußerung Wilhelm Löhes zeigen, der in dem bayrischen Diakonissenmutterhaus Neuendettelsau eine verhältnismäßig, recht reiche „Liturgie“ einführte: „Die Kirche bleibt was sie ist auch ohne Liturgie. Sie bleibt Königin auch im Bettlergewand“. (Zitiert nach S. 10 des Anm. 16 genannten Schriftchens.) Über die katholische Auffassung von Wesen und Wert der Liturgie siehe meinen Aufsatz: Das Mysterium als die Seele des katholischen Wesens (Lumen Christi, München 1924).

<sup>5</sup> Hierzu vgl. man etwa: *Kremer*, Das Vereinsproblem (Theol. u. Gl. 14 [1922] 212—225). *Th. Brauer*, Gedanken eines Laien zum Vereinsproblem (ebda. 15 [1923] 30—37); *W. Klinkenberg*, Großstadtseelsorge und Laienapostolat (ebda. 16 [1924] 48—57); *J. Schmitz*, Gedanken zur heutigen Seelsorge (ebda. 16 [1924] 168—173); *W. Klinkenberg*, Großstadtleben und Großstadtseelsorge (ebda. 16 [1924] 386—395); *St. Stephan*, Wert und Unwert der gegenwärtigen Volksmissionsarbeit (Paulus 1 [1924] 177—192) hat sehr richtige Erkenntnisse über die Notwendigkeiten einer positiven Seelsorge, geht aber in seinen praktischen Forderungen für die Ausgestaltung der außerordentlichen Seelsorge viel zu weit. Nicht ohne Interesse ist auch die Kontroverse „Priester oder Präses?“, *Hensler-Herr-Hörle* in den Nrn. 11, 13 und 14 des „Anzeigers f. d. kath. Geistlichkeit Deutschlands“. Für die Erneuerung der alten Pfarrei spricht ebenfalls *W. Schwer*, Die alte Pfarrei in der neuen Stadt (*diese Zeitschrift* 1 [1924] 60—77).



gute Weide zu führen hat. Er will ja auch nicht das verirrte Schaf immer suchen und immer als verirrt behandelt, sondern es zu den anderen auf die Weide führen, damit die Zahl Hundert wieder voll werde. (Zu beachten ist, daß die drei Parabeln des Lukasevangeliums vom guten Hirten, von der verlorenen Drachme und vom verlorenen Sohn in der Gemeinschaftsidee wurzeln.) Einer solchen Seelsorge ist das Sakrament der Buße weniger ein Heilmittel für den Einzelnen, als vielmehr das Mittel zur Wiederherstellung der Pfarrgemeinschaft.

Das Ziel dieser Seelsorge sind nicht einzelne für sich allein gute Christen, sondern eine Gemeinde, die um die Quellen des Heiles gelagert ist, die in der Liturgie so reichlich fließen. Diese Seelsorge steigt nicht immer nur hinab in die Tiefe des Menschlichen, sie arbeitet nicht nur in der Ebene, die unter der Mittellage der Gläubigen liegt, sondern sucht die einzelnen darüber hinauszuheben in das wesentliche Leben der Pfarrgemeinde als eines Typus der heiligen Kirche Gottes, in das göttliche Leben, das in den Mysterien strömt. In diesem liturgischen Leben ist auch für die Hochstrebenden Grundlage und Entfaltungsmöglichkeit des persönlichen religiösen Lebens gegeben.

Die Seelsorge, die auf dem Gnadenstande aufbaut, führt — weil liturgisches Leben nur in der kirchlichen Gemeinschaft möglich ist — notwendig von den einzelnen Erlösten zur Gemeinde der Erlösten, zur Pfarrei. Sie ist ein Abbild der Gesamtkirche, ist innerhalb der *Ecclesia* eine *Ecclesiola*. Darin besteht ja die Größe und Schönheit eines Organismus, wie es die katholische Kirche ist, daß er sich aus kleineren Gebilden aufbaut, die den Aufbau und das Leben des Ganzen in kleinerer Ausmessung in sich wiederholen. Die Pfarrgemeinde ist die Vertretung der Gesamtkirche. Geschützt durch den dreifachen Ring kirchlichen Rechtes, kirchlicher Sitte und kirchlichen Dogmas wirkt sich in der Pfarrei, als dem Typus der Kirche das göttliche Leben aus durch die Sakramente und Mysterien der Liturgie. Der Pfarrer gibt als *Minister sacramentorum et ecclesiae* der Pfarrgemeinde das göttliche Leben<sup>6</sup>, und wer als Erlöster in der Gemeinde der Erlösten steht, wer Kind der Kirche ist, hat Anteil an dem Leben der Mutter Kirche, die für uns in der Pfarrgemeinde konkret wird.

Die innere Teilnahme des ganzen Volkes an der liturgischen Feier ist daher das bedeutsamste Mittel, das Wesen der Pfarrei<sup>7</sup> wieder bewußt zu machen und ihr dadurch wieder zu ihrer Stellung in der ordentlichen Seelsorge zu verhelfen.

---

<sup>6</sup> Vgl. A. Wintersig, O. S. B., Das heilige Sakrament der Weihe in seiner Beziehung zur Kirche (Der Weg der Kirche 192 [Regensburg 1925] 99—110).

<sup>7</sup> K. Bremer, Auswertung der Liturgie für die Einführung der Großstadtjugend in das Gemeindeleben (Kölner Seelsorgsblätter 1 [1923] 141—144). — Selbst in protestantischen Kreisen weist man der „Liturgie“ eine ganz besondere Bedeutung für die Erziehung zur Kirche zu. Man vgl. etwa Magdalene von Tilling, Erziehung zu kirchlichem Bewußtsein und kirchlicher Gemeinschaft (Langensalza 1923).

In Belgien<sup>8</sup> und Frankreich<sup>9</sup> und Deutsch-Österreich<sup>10</sup> haben sich schon Priestervereinigungen gebildet, die sich die Pflege der Liturgie gerade unter dem Gesichtspunkte zum Ziel gesetzt haben, aus der Liturgie heraus das Gemeinschaftsleben der Pfarrei zu erneuern. Der letzte liturgische Kongreß in Mecheln (4. bis 7. August 1924) stand nach Ausweis seines Programms<sup>11</sup> unter dem Zeichen dieser Idee. Auch in Holland — und wie die Wiener Priestertagung zeigt, auch in Österreich — hat man stärker als in Deutschland in der Liturgie das Mittel erfaßt, die Pfarrei zum Anschluß an die ganze Fülle des kirchlichen Gnadenlebens zu führen. Nur von diesem Mittelpunkt aus glaubt man mit Recht auch das weltlich-kulturelle Leben wieder christlich machen und heiligen zu können. Diese Art von Seelsorge ist wohl auch die einzige, die wirklich eine innere Einheit in das Leben des Seelsorgers bringen kann, indem sie Brevier und Studium, Predigt und Schuldienst einheitlich zu einem Wege macht, der zum Mysterium führt.

Diejenigen Seelsorgsbestrebungen sind also der liturgischen Erneuerung am engsten verwandt, die im Priester vor allem den Liturgen seiner Gemeinde sehen, der vornehmlich für die im Gnadenstande lebende Gemeinde zu wirken hat. Seine Hirtensorge ist es, ein blühendes, positives Gemeindeleben zu pflegen und damit auch für die durch Buße heimkehrenden Schäflein einen festen Halt zu schaffen.

Innerhalb der Pfarrseelsorge erscheint heute als eines der notwendigsten Mittel die Laienhilfe<sup>12</sup>, das Laienapostolat. Man hat sie oft verglichen mit dem Dienste der niederen Kleriker und des Diakons der Frühkirche. Das, was die alte Zeit für die moderne kirchliche Laienhilfe lehren kann, ist deren Verbindung mit dem liturgischen Leben<sup>13</sup>.

Die Tätigkeit des alten Diakons als Leiters des Karitaswesens mag auf den ersten Blick als ein Ergebnis der damaligen Zeitverhältnisse und daher mehr

<sup>8</sup> Über die „Union Liturgique pour Prêtres“ der belgischen Diözesen siehe Questions Liturgiques et Paroissiales 7 (1922) Juniheft.

<sup>9</sup> Von einem Priesterverein in Aix, der sich dieses Ziel stellt, spricht La vie spirituelle 4 (1923) 233 ff. Die beiden letzten Jahrgänge von „La vie et les Arts Liturgiques“ (Paris) bringen sehr häufig Aussprachen, Anregungen und Berichte zum Thema „Pfarrererneuerung durch die Liturgie“. Diese Bestrebungen erfreuen sich des Wohlwollens und der Förderung der Hochwürdigsten Herrn Bischöfe.

<sup>10</sup> Der liturgische Priesterkreis der Erzdiözese Wien steht unter dem Protektorat Sr. Eminenz des Herrn Kardinals Piffl, Obmann ist Bischof E. v. Seydl, Schriftführer P. A. Brodmühler, S. V. D. (Missionshaus St. Gabriel, Mödling bei Wien).

<sup>11</sup> Erschienen als gemeinsames Sonderheft der „Tijdschrift voor Liturgie“ (Abdij Afflighem te Hekelgem) und der „Questions Liturgiques et Paroissiales“ Revue réservée au clergé. (Vromant et Co., Bruxelles, 3 Rue la Chapelle.)

<sup>12</sup> Neben den verschiedenen Arbeiten des verstorbenen Herrn Weihbischofs Dr. J. Stoffels vgl. man etwa das Sonderheft der „Seelsorge“ (2 [1924] Heft 5) über die einschlägigen Fragen.

<sup>13</sup> Der Aufsatz Schmitz-Proenen, Mysterium und Laiendienst (Kunst und Liturgie 4 [1923] 80—84) erfaßt diese Beziehungen wohl nicht tief genug.



äußerlich, nicht innerlich notwendig erscheinen. Seine Sorge um das natürliche Leben wurde aber verklärt durch die Weihe, welche die materiellen Gaben am Altare empfangen. Die Gläubigen brachten ihre Spenden: Brot, Wein, Öl, Gold, Gewänder u. a. zum Altare, wo sie bei der Feier des eucharistischen Mysteriums gesegnet wurden. Das Gebet: „Per quem haec omnia“ gegen Ende des Kanons erinnert noch heute daran. Der heilige Chrysostomos konnte sagen: „Unsre Armen empfangen Nahrung und Kleidung an den Stufen des Altares.“

Alle, die in der alten Kirche einen Dienst in der Gemeinde versahen, waren auch geweihte Diener des Altares und der eucharistischen Feier. Diese innige Verbindung von Liturgie und Gemeindedienst bleibt auch das für heute noch Vorbildliche an der alten Caritaspflege. Daß die heutigen Laienhelfer eine Weihe vom Bischof empfangen, ist nicht notwendig; daß sie ihren Dienst aber als Opfergabe auf den Altar legen und ihn im eucharistischen Mysterium heiligen lassen, ist erforderlich, damit ihr Wirken seine Kraft aus der Gnadenkraft Christi ziehe und nicht bei der Sorge für das Irdische stehen bleibe, vielmehr dem göttlichen Leben der Gnade weithin Weg und Entfaltung schaffe<sup>14</sup>.

2. Außerordentliche Seelsorge. Ein Mittel der außerordentlichen Seelsorge ist die Liturgie nur indirekt. Ihre positive, auf den Gnadenstand gegründete Haltung unterscheidet sich stark von der Einwirkungsart der Volksmission<sup>15</sup>. Allerdings würde auch hier der Taufritus (besonders der für Erwachsene bestimmte) sowie das Wesen und die Gedankenkreise der Vormesse wichtige Anknüpfungspunkte für die Gestaltung einer Volksmission bieten. Jedenfalls könnte eine von Kundigen gehaltene liturgische Woche, wenn eine Gemeinde als Ganzes durch eine Mission dem Gnadenstande zugeführt worden ist, die Umstellung der Seelsorge auf das Positive einleiten. Obgleich man auch da sagen muß, daß die Hauptarbeit bei der ordentlichen Seelsorge liegt. Kurse zur Geisteserneuerung aus der Liturgie können einerseits sehr anregend für liturgische Gemeindearbeit wirken, bedürfen aber andererseits zur vollen Auswirkung eines fortgesetzt gepflegten liturgischen Gemeindelebens, weil eben jeder liturgische Kurs notwendig auf die Pfarrei hinzielt.

Für einen Zweig der außerordentlichen Seelsorge, den Kardinal Faulhaber das Königsproblem der Seelsorge genannt hat, kommt der Liturgie wohl eine besondere Bedeutung zu: für die Seelsorge der Gebildeten. Nicht als ob die Liturgie ein Vorrecht dieser Stände werden sollte, aber, die liturgische Frömmigkeit, die dem Gebildeten die Möglichkeit gibt, seine Bildung in den Dienst seines religiösen Lebens zu stellen, wird ihn auch wieder aus der Entfremdung vom Gemeindeleben zu einem positiven und vorbildlichen Aufgehen in der Pfarrei zurückführen.

---

<sup>14</sup> Der Anm. 6 genannte Aufsatz sucht diese Gedanken aus den Weiheformularen des Römischen Pontifikale herauszuheben.

<sup>15</sup> Insofern ist der in seinen einleitenden Teilen recht gute Artikel von *St. Stephan*, Wert und Unwert der heutigen Volksmissionsarbeit (Paulus 1 [1924] 177—192) verfehlt.

Auf zwei Punkte, die auch in der Pastoraltheologie gesondert behandelt zu werden pflegen, sei noch eigens hingewiesen, auf die Bestrebungen der modernen Homiletik und Katechetik.

Die Erneuerung der Predigt will ausgehen von einer neuen Erkenntnis ihres Wesens. Man sieht mehr und mehr ein, daß wir Katholiken nicht, wie die Protestanten es meist tun<sup>16</sup>, die Predigt höher einschätzen und deshalb wichtiger nehmen dürfen als das eigentliche gottesdienstliche Leben, nicht das Wort höher als das Mysterium. Wir dürfen das Wirken des Menschen nicht über das Wirken der liturgischen Gnadenmittel setzen<sup>17</sup>. Die katholische Predigt soll nicht Ersatz für das Mysterium sein, sondern ein Weg dazu. Immer häufiger hören wir die Forderung, man solle Christus predigen, die Predigt solle christozentrisch sein. Die liturgischen Texte und ihre Auslegung in Verbindung mit der Mysterienfeier sind für solche christozentrische Predigten richtungweisend<sup>18</sup>.

Die stets wachsende Literatur zur Religionspädagogik und -methodik nimmt, wenn auch meist nur ahnend und andeutend, des öfteren zur Liturgie und ihrer Auswertung für das religio-kirchliche Leben Stellung. Ich berühre hier nur zwei Grundprobleme.

Methodisch sucht sich die Katechetik das Gute der neuzeitlichen Unterrichtsbestrebungen zunutze zu machen. Das Richtige und Bleibende am Arbeitsschulgedanken ist, daß diese Schulform vom abstrakten zum konkreten Lehren und Lernen führt<sup>19</sup>. So verfehlt es wäre, den Religionsunterricht im Sinne der

---

<sup>16</sup> Auch hier ist neuerdings eine Wendung zu verzeichnen. So wandte sich nach einem Berichte der Mecklenb. Warte vom 3. November 1923 auf dem theologischen Lehrkurs in Rostock im Oktober 1923 Konsistorialrat Prof. Dr. *Hilbert* gegen die Alleinherrschaft der Predigt. Eine sehr richtige Abschätzung des Verhältnisses von Liturgie und Predigt leitete übrigens auch schon einen Teil der liturgischen Reformer der lutherischen Kirche im vorigen Jahrhundert, z. B. Löhe in Neuendettelsau. Vgl. *Eichner*, Wilhelm Löhe. Eine Würdigung seiner Bedeutung auf dem Gebiete der Liturgie (Heckelberg o. J. S. 5 ff.).

<sup>17</sup> Am klarsten hat das neuerdings *H. Hoffmann*, Die Liturgie in der Predigt (Die Seelsorge 1 [1923] 240—245) ausgesprochen. Weiter äußerte sich zu dieser Frage *Fr. Schubert*, Die Liturgie in der Predigt (Theol. und Glaube 15 [1923] 175—184).

<sup>18</sup> Einen wenn auch noch nicht sehr befriedigenden, so doch durch seine bloße Existenz beachtenswerten Versuch nach dieser Richtung stellt das *Homiliaire publié par l'Union Liturgique pour Prêtres* (Brüssel 1924) dar. Es baut zum Teil auf den Grundsätzen auf, die *G. Malherbe* in seinem Schriftchen: *L'Homélie ou le sermon de la messe paroissiale des dimanches et des jours de fête. Essai sur l'Homélie considérée comme Forme traditionnelle, liturgique et pédagogique de prédication paroissiale* (Brüssel 1923) ausgesprochen hat.

<sup>19</sup> *Fr. Ranft*, Die Anwendung des Arbeitsschulprinzips im kath. Religionsunterricht an höheren Lehranstalten für die männliche Jugend mit besonderer Berücksichtigung der Mittelstufe (M. Gladbach 1923), hält dieses Prinzip für besonders zum Liturgieunterricht geeignet. (40 ff.) *H. Mayer*, Religionspädagogische Reformbewegung (Paderborn 1922) „Methodisch gesprochen sind liturgische Themen am meisten geeignet für arbeitsschulmäßige Behandlung“. *A. Holdschmidt*, Arbeitsschule und katholischer Religionsunterricht (Frankfurt a. M. 1923) geht unter den verwandten Schriften am meisten auf die Liturgie ein, ohne allerdings irgendwie erschöpfend zu sein.

manuellen Arbeitsmethode einzurichten, so richtig ist es andererseits, durch einen geistigen Arbeitsunterricht die religiöse Unterweisung zu befruchten und Leben werden zu lassen. Die Konkretheit der Liturgie, die als gelebtes Dogma dem Menschen nicht nur von Gnade spricht, sondern ihn in engste Berührung mit dem Mysterium der Gnade bringt und ihn greifbar in Wort und Symbol darauf hinweist, kann einem solchen lebensschaffenden Religionsunterricht im Sinne der geistigen Arbeitsschule den besten Weg weisen.

Von größter Bedeutung ist hier die Perikopenstunde, in der Epistel und Evangelium, besonders dieses letztere, des nächsten Sonntags, besprochen werden<sup>20</sup>. Die Perikopenstunde darf nicht wie eine gewöhnliche Bibelstunde gehalten werden. Die Perikope ist ein unter liturgischem Gesichtspunkten ausgewählter Schriftabschnitt, der im Rahmen seiner Einstellung in die Zeit des Kirchenjahres und in die übrigen Texte der gleichen Sonntagsmesse verstanden und erklärt werden will. Sie gibt nicht nur eine geschichtliche Erklärung, sondern bedeutet aus der Idee des Mysteriums heraus eine Erneuerung in der Gegenwart. Durch ein Beispiel soll das, wenigstens skizzenhaft, erläutert werden.

Am achtzehnten Sonntag nach Pfingsten wird das Evangelium von der Heilung des Gichtbrüchigen gelesen. Mit diesem Sonntag beginnt in der Zeit nach Pfingsten, die der mystischen Darstellung des Gottesreiches gewidmet ist, der Ausblick auf die Wiederkunft Christi zum Weltgerichte, auf die Parusie.

Der Herr kommt in seine Stadt. Das ist hier nicht historisch zu nehmen: nach Kapharnaum, sondern als Gegenwart. Er kommt zu uns nach Köln, nach Wien, auf unser Dorf. Er kommt in das Gotteshaus, welches seine heilige Stadt darstellt, darinnen seine Gemeinde versammelt ist. Der Gichtbrüchige ist jeder anwesende Christ. Wir sind krank, wir werden geheilt, uns werden die Sünden erlassen, wenn wir das gläubige Vertrauen besitzen, das den Gichtbrüchigen auszeichnet. Christi gütiges Wunder an ihm weist auf ein größeres Wunder hin, das er am Ende der Zeiten tun wird. Jetzt, hier auf Erden ist unser irdischer Mensch wie gelähmt. Die Seele hat nicht die volle Bewegungsfreiheit, der Leib ist ihr oft mehr Hemmschuh als Werkzeug, die christliche Herrlichkeit, die unserem Wesen gegeben, ist in ihrer Äußerung gehemmt durch die Schranken und Unzulänglichkeiten unseres Erdendaseins. Wenn aber Christus wiederkommt, wird er offenbar machen die selige Schöne unseres Christendaseins, wird die Seele mit ihrem Leib als beschwingtes, durchklärtes Werkzeug vereinen. Dann ist es vorbei mit aller Gichtbrüchigkeit und Hemmung, die unser wahres Leben lähmt. Dann wird Christus auch zu uns sagen: „Stehe auf und wandle und geh in dein Haus“, „steh auf zu einem vollkommenen Leben und geh ein in dein ewiges Vaterhaus.“

Diese Auslegung des Evangeliums ist schon vorbereitet durch die vorausgegangenen Teile der Vormesse, vor allem durch die Epistel. Wir sind in allem reich geworden, in uns ist das Zeugnis Christi befestigt, wir erwarten die Offenbarung unseres Herrn Jesu Christi,

---

<sup>20</sup> Ich gehe gerade hierauf ein, weil die einschlägige Literatur merkwürdigerweise die Bedeutung der Perikopenstunde für den liturgischen (und arbeitsschulmäßigen) Religionsunterricht fast völlig übersieht. Das hängt vielleicht damit zusammen, daß die Methode einer Exegese der liturgischen Formulare und Stücke noch zu wenig durchgebildet und in ihrem Unterschied von biblischer Exegese nicht genügend erkannt worden ist. Einen Versuch „Methodisches zur Erklärung von Meßformularen“ bietet A. Wintersig O. S. B. im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 4 (1924).



der uns stärken wird bis zum Ende, und zwar ohne Sünde am Tage der Ankunft unseres Herrn, der „Parusie“. Die ganze Vormesse ist durchklungen von dem Wort des Psalmisten: „Ich freue mich über das, was mir gesagt worden ist: in das Haus des Herrn gehen wir.“ (Introitus, Graduale). Der Grundgedanke, der also auch für das Evangelium maßgebend ist, ist demnach: „Wir gehen in das Haus des Herrn.“ Deshalb singt auch die Gemeinde in dem Kommunionlied: „Bringet Opfertgaben und tretet ein in seine Vorhöfe. Betet an den Herrn in seinem heiligen Hause.“ Schon hier im Hause Gottes, in dem wir versammelt sind, vollzieht sich mystisch das, was wir in der Parusie erwarten, die Vereinigung mit Gott, das Eingehen in das himmlische Vaterhaus.

Es leuchtet ein, daß eine solche konkrete Auffassung der Liturgie besonders zu arbeitsschulmäßiger Behandlung der Perikopenstunde reizt. Wenn den Kindern einmal die reale Verbindung des Vorganges auf dem Altar mit dem Christenleben gezeigt worden ist, wenn ihnen einmal aufgegangen ist, wie die biblischen Ereignisse und Berichte ihr eigenes Gnadenleben ausdeuten und sinnbilden, dann wird ihre kindliche Aktivität in freudigem Suchen und Finden gerne sich an den Perikopen betätigen und einen lebendigen Unterricht ermöglichen.

Darin sehe ich auch den Weg, den Liturgieunterricht aus seiner didaktischen Isolierung herauszuheben, die naturnotwendig die Folge hat, daß das liturgische Leben als etwas neben dem übrigen religiösen Leben Einhergehendes aufgefaßt wird. Der liturgische Unterricht muß vielmehr wegen seiner zentralen Stellung im kirchlich-religiösen Leben Unterrichtsprinzip, nicht nur Unterrichtsgegenstand sein, er muß als immanenter Unterricht behandelt werden<sup>21</sup>. Gerade die stete Verbindung der Liturgie mit allen anderen Unterrichtsgebieten, besonders den religiösen, wird dem Mittun der Kinder viele Möglichkeiten bieten.

Aber das methodische Problem ist nur das geringere der Religionspädagogik. Die neue Erziehungswissenschaft geht dazu über, den Begriff der Erziehung und Bildung weiter zu fassen. Nicht nur die Schuljahre, das ganze menschliche Leben will sie unter dem Gesichtspunkte der Erziehungsidee sehen. Sie verlangt also zuerst eine Wissenschaft von der Erziehung als Gegebenheit, dann erst die von der Erziehung als Aufgabe. Angewandt auf die christliche Erziehungswissenschaft bedeutet das: Wir fragen zuerst nach dem Wesen katholischer Erziehung, wie sie in der Kirche lebendig ist. Dann erst läßt sich die wesensgemäße Norm für christliche Erziehung und Unterricht gewinnen<sup>22</sup>. Es bedarf nur eines Hinweises auf die Liturgie, daß sie z. B. zu Gemeinschaft und Persönlichkeit, zu Objektivität und Autorität erzieht, zu Kirche und Pfarrei, ferner wie sie es tut, um zu erkennen, welche eminente Bedeutung gerade die Liturgie für die Entwicklung der erwachenden katholischen Erziehungswissenschaft haben wird.

---

<sup>21</sup> Ähnliche Forderungen stellen *H. Mayer* a. a. O. und *J. Göttler*, Religions- und Moralphädagogik, Grundriß einer zeitgemäßen Katechetik (Münster 1923).

<sup>22</sup> Vgl. *Fr. Schneider*, Wir und die Erziehungswissenschaft (Jahrbuch des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker [Augsburg 1923]).

Die vielfachen, hier nur kurz angedeuteten Beziehungen zwischen Liturgie und Seelsorge<sup>23</sup> lassen es als ein gutes Zeichen für einen neu beginnenden Frühling kirchlichen Lebens erscheinen, daß die liturgische Erneuerung und Seelsorgserneuerung, die bisher nur nebeneinander zum gleichen Ziele strebten, nun auch miteinandergehen wollen.

---

<sup>23</sup> Über Wesen und Methode einer seelsorgwissenschaftlichen Behandlung der hier angedeuteten Probleme handelt *A. Wintersig* O. S. B., *Pastoralliturgik* (Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 4, 1924).



## Philosophische Umschau.

*Max Ettliger*, Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart (Philosoph. Handbibliothek, Bd. 8). 326 S. Jos. Kösel & Friedr. Pustet, Verlagsabteilung Kempten 1924. — *Jos. Schwertschläger*, Die Sinneserkenntnis. 287 S. Jos. Kösel & Friedr. Pustet, München 1924. — *Sebastian Huber*, Grundzüge der Logik und Noetik. 3. Auflage, vollständig neu bearbeitet und herausgegeben von Dr. phil. Heinrich Ostler. 236 S. Ferd. Schöningh, Paderborn 1924. — *Georg Hagemann*, Logik und Noetik. Neu bearbeitet von Prof. Dr. Ad. Dyroff. 11. und 12. Auflage. 260 S. Herder, Freiburg 1924. — *Theod. Mönnichs* S. J., Klare Begriffe! Lexikon der gebräuchlichsten Fachausdrücke aus der Philosophie und Theologie. 170 S. Ferd. Dümmler, Berlin und Bonn 1924. — *Bernh. Jansen* S. J., Wege der Weltweisheit. 368 S. Herder, Freiburg 1924. — *Philosophisches Jahrbuch* der Görresgesellschaft. Herausgegeben von Prof. Dr. Gutberlet und Prof. Dr. Dyroff. Bd. 37. 408 S. Fulda 1924. — *Aloys Müller*, Einleitung in die Philosophie. 173 S. Ferd. Dümmler, Berlin und Bonn 1925. — *Fritz Joachim von Rintelen*, Pessimistische Religionsphilosophie der Gegenwart. 227 S. Verlag Dr. Franz A. Pfeiffer, München 1924.

\* \* \*

In der vom Kösel'schen Verlage herausgebrachten philosophischen Handbibliothek erscheint als Band VIII von *Max Ettliger's* Hand die „Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart“. Und zwar wirklich bis zur Gegenwart einschließlich, was hervorgehoben zu werden verdient. Die reife Güte, die aus Ettliger's Betrachtungsart deutlich spricht, kommt verstehend aller Eigenart entgegen, nimmt weitherzig jedes fruchtbare Ergebnis auf, ohne vor eindringender Kritik zurückzusehen. Diese Kritik ist zugleich so maßvoll in der Sprache, daß sie vorbildlich klingt. Daß ein warmherziger Mensch seine Sympathien nicht versteckt, sowenig wie seine Überzeugung, ist nur erfreulich — besonders wo diese Sympathie sich unterschätzt oder in weiten Kreisen totgeschwiegener Forscher wie Cathrein annimmt. Sehr lesenswert in dieser Beziehung ist das Kapitel Friedrich Schlegel. Daß Namen wie Baader, Görres, Deutinger, Sailer, Hertling, Willmann, Bolzano, Switalski und viele andere gerecht hervorgehoben werden, kann nur den verletzen, dem das catholica non leguntur Fleisch und Blut geworden ist. Daß sine ira der theosophische Okkultismus, ob Kernerscher ob Steinerscher Prägung, nicht vollernst genommen wird, ist zwar gegen die Mode, aber sachlich durchaus gerechtfertigt. Auch die neuesten Streitfragen, z. B. die durch die Namen Scheler, Przywara, Geyser bezeichneten, werden mit einer wohlthuenden Gelassenheit erörtert. Eine unaufdringliche Didaktik führt die Feder. Vor die Einzeldarstellung tritt eine allgemeine Charakteristik und eine tabellarisch-biographische Übersicht. Eine das Fach überschreitende intimere Kenntnis der literarischen Strömungen macht sich angenehm bemerkbar. Wenn kleine Wünsche vorgebracht werden sollen, so wäre darunter der, Dostojewski ein paar Zeilen zu gönnen, wo der ungleich unbedeutendere Tolstoi erwähnt wird. Ein paar Druckfehler sind stehengeblieben (man vgl. den italienischen Titel des Hegelwerkes von Benedetto Croce). Die Erörterung der romantischen und nachromantischen Geistesbewegung gehört zu den großen Themen gegenwärtiger Selbstbesinnung. Sie kann hier nicht gewürdigt werden. Es ließe sich ja z. B. fragen: ob nicht auch die großen Kant'schen Epigonenwerk geschaffen haben. Jedenfalls ist es zu einer Zeit, die von einem neuklassizistischen Standpunkt aus aller Romantik Fehde ansagt, wichtig, zu lernen, was Romantiker waren und sagten. Nicht als ob sich dies nicht auch von Gegnern dartun ließe, die wie Schmitt zu-



gleich intime Sachkener sind. Lernen aber kann man es am schlichtesten bei einem Unvoreingenommenen wie Ettlinger.

Goethes weite und unbefangene naturerforschende Einstellung gewinnt seit einigen Jahren dem gegen sie hartnäckigen Vorurteil überall Boden ab. Man bemerkt, wie manche zwischen Physik und Psychologie vereinbarten Festsetzungen zwar außerordentlich zweckmäßig und methodisch vereinfachen, aber der in der Tat verwickelteren Wirklichkeit doch nicht gerecht werden. Es ist einfach, die Elementarempfindung ganz auf die Subjektseite zu buchen und dem wirklichen Gegenstände unquantifizierbare Eigenschaften zu nehmen. Es ist einfach, die Anerkennung des Daseins von Stoffen und sonstigen wirklichen Dingen dem vernünftigen Denken allein zu überlassen, ebenso wie die weitere Bestimmung ihrer erforschbaren Eigenschaften. Allein wenn man es schärfer betrachtet, sind nicht alle Empfindungen gleichermaßen subjektiv. Und ferner gibt es gar keine Elementarempfindungen ohne sonstige Gestalt und Bedeutsamkeit. Die reine Empfindung ist ein Ideal der Psychologie und weit entfernt davon, als solche eine Tatsache zu sein. Es gibt keine Hungerempfindung, die nicht als Anzeige eines Körperzustandes wahrgenommen würde; sie verrät als solche Mangel. Verfeinerte Erforschung des Temperatursinnes mit seiner zwiefachen Anpaßbarkeit (an Körperzustand und an Klima wie Jahreszeit) erweist uns seltsamer Unterscheidungen aus der Empfindung heraus fähig. Wir sagen, ob uns warm ist; nämlich so behaglich warm, wie man sich fühlt, ohne daß es einem zu warm oder zu kalt zumute wäre. Wir kennen jenen merkwürdigen positiven Indifferenzpunkt (man entschuldige das Wort). Wir kennen uns aus, ob es draußen warm ist, aber uns nicht zu warm. Wir spüren, ob wir lebensfördernd erwärmt sind oder nicht. Und all dies ungestört nur, sofern wir gesund sind. Wir erkennen so, um zu leben, sofern der Lebenswille nicht selbst krank ist. Geruch enthüllt uns Individualität (oder dem Hunde nicht?), Geschmack schwankt hin und her, aber angenehm-süß nennt er nie, was unter bestimmtem Luftdruck schädlich wäre; es sei denn der Geschmack selbst entartet, und also das Lebewesen. Nicht nur ein Farbenspiel vermittelt uns das Auge, sondern auch Gestalt und Bewegung. Und warum soll man wirklichen Dingen nicht Gestalt und Bewegung zuschreiben? Mögen die Sinne auch nur vermitteln, was atmenden Geschöpfen zur Lebensumsicht dient, mag auch jedes Individuum nach seiner Art umbilden, was es erlebt — niemals verraten die Sinne nur vom erlebensreichen Mikrokosmos. Ihre Erkenntnis, sehr bedürftig der Umgestaltung, der Auswahl und Auslese, der — Vernunft, verrät uns genug von Außenwelt und Leib. *Schwertschläger* geht in seinem Buche „Die Sinneserkenntnis“ solch feinen und wissenswerten Zusammenhängen mit Fleiß und Liebe nach. Sein Fleiß trägt zusammen, was moderner Forschung hier deutlich geworden ist, und bringt selbst Neues. Seine Liebe entdeckt, daß hier die Scholastik weit unbefangener sah als alle Aufklärung. Seine Vertrautheit mit den jüngsten Einzelwissenschaften verliert nichts von dem, was auf Grund zweckmäßig vereinfachender Hypothetik gewonnen ist. Seine didaktische Begabung stellt all dies klar und übersichtlich dar.

Dem angehenden Theologen eine thomistische Logik zu bieten, war des hingegangenen Verfassers der „Grundzüge der Logik und Noetik“, Dr. *Sebastian Huber*, Aufgabe. Sein Interesse galt der klaren Darstellung und gewissenhaften Sinnübertragung. Der Herausgeber sucht, ohne die aus dem Lehrzweck sich ergebenden Anforderungen zu mindern, eine Auseinandersetzung mit modernen Strömungen. Das muß zu völliger Neudarstellung der Noetik führen. Es ist unmöglich, hier die oft sehr ins einzelne gehenden, vielfach scharfsinnigen Auseinandersetzungen wiederzugeben. Der Herausgeber neigt wohl gelegentlich zu raschem Gebrauch solcher Worte wie „unhaltbar“. Besonders auf dem Gebiete der Sinnenerkenntnis entscheidet er Fragen von ungeheurer Schwierigkeit oft recht kurz. Es muß zwar zugegeben werden, daß seine Argumente oft eindringlich und stichhaltig sind; eine gewisse Schroffheit

erklärt sich vielleicht aus den wirklich großen Vorurteilen, die ihm entgegenstehen. Manche seiner Propositionen sind nicht hinreichend eindeutig. Mindestens erscheinen sie mir nicht so. Z. B. läßt sich auf Seite 215 aus einer These die Behauptung isolieren: In der Außenwelt finden sich ... den unmittelbar wahrgenommenen wesentlich gleiche Ausdehnungsverhältnisse... Was bedeutet hier jenes wesentlich gleich? Schon diese Frage würde in Erörterungen führen, denen es hier an Raum mangelt.

*Georg Hagemanns „Logik und Noetik“*, vollständig neu bearbeitet von Dr. *Adolf Dyroff*, ist ein Lehrbuch für jeden akademisch Gebildeten, den diese Probleme fesseln. Was irgend als gesichertes Ergebnis der Logik gelten kann, ist mit der Klarheit eines vollkommen reif und reich gewordenen Denkers von Grund aus aufgebaut. Die gelassene Darstellung mit ihrer schlichten Anspruchlosigkeit verbirgt eine Fülle von nie verschwendeter Gelehrsamkeit. Ohne daß irgendeinem Modeton etwas eingeräumt würde, ist die Auseinandersetzung mit den jüngsten Strömungen durchgeführt. Sehr eingehende Prüfungen des weitschichtigen Angebots von Lösungen müssen der Darstellung vorangegangen sein. Alles, was Handwerkszeug ist, muß sorgsam beiseite geräumt worden sein. Nur so ist es möglich, in diesem lauterem, unaufdringlichen Ernst so viel zu sagen. Wie sollte man Ergebnisse eines solchen Buches berichten, wo das Buch selbst Ergebnis ist. Wohl ließe sich denken, daß von manchem Bedenken dagegen laut würden, wenn Dyroff die Noetik vor die Logik stellt. Die Frage kann hier nicht entschieden werden. Allein kein Kundiger kann verkennen, wie sehr das im lebendigen Geiste des Aristoteles getan ist. Gegen ein Vorurteil und sehr zur rechten Zeit hebt Dyroff hervor, wie wenig eine psychologiefreie Erkenntnistheorie möglich ist. Auch miteinander entzweite Logiker wie Metaphysiker würden wohl daran tun, von diesem Thesaurus auszugehen.

Die babylonische Sprachverwirrung in der Philosophie ist oft beklagt und nie behoben worden. Freilich aus der intimen Kenntnis großer Denker heraus versteht man sie; aus der Sache versteht man die Sprache. So geht es ja auch in der Umgangssprache. Kaum stört es im Deutschen, wenn der Klang „hast“ ebensowohl überstürzte „Eile“ wie „habes“ bedeutet. Und doch wäre der Wissenschaft etwas Begriffs-Esperanto zu wünschen. Von der philosophia perennis könnte die Besserung ausgehen, wenn sich der Übersetzer dem einmal unvermeidlichen Bedeutungswandel der Sprache beugt. Auch die Latinität ist ihm schließlich unterworfen. *Theod. Mönnichs* Lexikon gibt höchst beachtenswerte Ansätze. Ein Praktiker sucht offenen Auges Ausgleichung. Man bedauert, daß sein Werk nicht auch der Fachwissenschaft dienen will. Vielleicht gönnt uns der Verfasser ein weiteres Bändchen. Am Ende brauchte er nicht für immer auf die Realien zu verzichten. So ausreichend sind da die Hilfsmittel nicht durchweg. Und Anknüpfungspunkte sind schon da (vgl. Atom und Molekel). Also bitte!

*Bernhard Jansens* Schrifttum wirkt sich auf zwei Arbeitsfeldern aus. Wir kennen in ihm den Erforscher des spiritualen Franziskaners Olivi, dessen Name sonst nur denen bekannt war, die etwa, von Dante ausgehend, Namen wie Jacopone, d'Acquasparta usw. begegnen. Dort tritt uns Jansen gewappnet mit der schweren Rüstung des Faches entgegen, beladen mit einer reichen Beute streng belegter Zitate, auslesend, erläuternd, einordnend. In seinen gesammelten Aufsätzen, die er hier vereinigt, schreibt er mit leichterer Feder in einem aus der Umgangssprache entwickelten flüssigen Essaystil, der sich nirgend ins Geistreiche oder an Einfälle plauderhaft verliert. Die seltene Kunst, für weitere Kreise faßlich zu schreiben, ohne aus einer gehobenen Form in den Zeitungsstil zu verfallen, wird hier geübt. Die behandelten Fragen sind fast durchweg aktuell. Dem eruptiven Philosophieren der modernen Zeit wird das wachsende scholastische ohne Beschönigung der Gegensätze verglichen. Die unvergänglichen Verdienste der neueren Genien werden ebenso unbefangen gewürdigt. In einem Jahre des Jubiläums, welches Kant in die nun historisch gewordenen Größen einreicht, wird von Jansen gerade das hervorgehoben, was trotzdem mehr als geschichtliche Bedeutsamkeit be-

hält, z. B. die sehr erweiterungsfähige sogenannte transzendente Methodik im Stil der Prolegomenen. Wieviel Aufklärungsresiduen gerade Kants Religionsphilosophie enthält, wird sinnig begründet. Die wachsende Bedeutung von Leibniz und Hegel würdigt Jansen hellblickend. Die große Eigenart platonischen (augustinischen) und aristotelischen (thomistischen) Denkens wird dem allgemeinen Verständnis so nahe gebracht, wie eben möglich. Mit den Erörterungen über den rationalen und den irrationalen Faktor aller Religiosität kehren diese Motive in neuer Verschlingung wieder. Besonders die Apologie der gegenwärtig zum intellektuellen Betriebsmittel herabgewürdigten Vernünftigkeit ist lesenswert, gerade weil sie wider die Modeströmung schwimmt.

Im Philosophischen Jahrbuch der Görresgesellschaft — eine irgendwie eingehende Würdigung des reichen Inhalts seiner vier Hefte ist auf dem verfügbaren Raume nicht möglich — erörtert *Ettlinger* (I, 1) die Frage, ob der tierische Werkzeuggebrauch nötige, auf Vernunftbegabung zu schließen. Er kommt zu der Einsicht, daß nicht alle Relationswahrnehmung auch Relationserkenntnis sei, insonderheit, wenn sie stets nur auf Ziele der Begierde hinleitet. Es ist in diesem Zusammenhang auch daran zu erinnern, daß nicht einmal jeder menschliche Werkzeuggebrauch Auswirkung der Vernunft ist. — *Hartmann* (I, 2) setzt sich mit *Honeckers* bedeutendem Programm: „Gegenstandslogik und Denklogik“ auseinander. Er macht bei prinzipieller Anerkennung einige vorläufige Vorbehalte. — *Leppelmann* (I, 3) sucht die Schwierigkeiten zu beheben, die aus dem Energiegesetz gegen die Wechselwirkungstheorie abgeleitet werden. Die von ihm erwartete physikalische Lösung der eigentlichen Schwierigkeit bietet *Dessauers* neues Buch: *Natur, Leben und Religion*. Cohen, Bonn 1925. — *Klug* (I, 4) schließt seine Darstellung der scotistischen Seelenlehre. — *Dyroff* (II, 1) verteidigt den bleibenden Wahrheitsgehalt der kantischen Lehre gegen Voreilige, welche glauben, daß (mit dem Zusammenbruche der von Kant ungeprüft hingenommenen Voraussetzungen) nun das ganze Werk „erledigt“ sei. Rückhaltlose Kritik läßt sich mit geziemender Anerkennung fruchtbar verbinden. — Mit unsäglichem Fleiß und mit manchmal fast romanhaft detektivischem Finderglück geht *Honecker* (II, 2) der Verbreitung von Kants Philosophie in den romanischen Ländern nach. — *Dyroff* (III, 1) äußert sich über Wesen und Wert der Widerlegung mit ganz leise humoristisch getöntem Scharfsinn. Der Wert der Widerlegung ist nach ihm relativ: „Abweisung denkwürdiger falscher Ansichten.“ Das äußerst wichtige Problem, wieweit eine Widerlegung von Hypothesen, wieweit deren Verfeinerung geht, wäre von hier aus mit Gewinn zu erörtern. — Die weiteren Themata sind so speziell, daß nur mit längeren Darlegungen über sie berichtet werden könnte. *Sawicki* (II, 3), Das Problem der Aseitität. — *Engert* (III, 4), Probleme und Schulen der vergleichenden Religionswissenschaft. — *Stockums* (III, 2), Historisch-Kritisches über die Frage: „Wann entsteht die geistige Seele?“ — *Birkenmaier* (III, 4), Zur Bibliographie *Alberts des Großen*. — Das vierte Heft behandelt eine Reihe von Problemen der Thomas-Forschung.

In II, 3 unterstreicht *Koepgen* (Die Gegenstandstheorie und ihre religionsphilosophische Anwendung), daß echte Philosophie niemals Neues bringe. Nicht mit Unrecht. Es berührt dann seltsam, wenn man in der Kritik *Scheler* zum Vorwurf macht, er habe nichts Neues gebracht. Kritik ist bis zu einem gewissen Grade auch Temperamentssache. Die Temperatur mancher *Schelerkritik* ist nachgerade Siedehitze. Darf man es aussprechen, daß der gereizte Ton mancher Kritik an *Scheler* und seinem Kreise den Eindruck der oft sehr gerechtfertigten Gegenargumente so gut wie vernichtet? Peinlichkeiten entstehen, wie sie dem Leser des Jahrbuches nicht entgehen können. Der Referent vermag zu verstehen, daß man *Przywaras* Kritik zu milde findet. An *Switalskis* besonnener, wohlabgewogener, gerechter Würdigung zu mäkeln, scheint ihm sachlich nicht möglich. Beim neutralen Publikum kann eine bestimmte Art zu kritisieren keinen andern Eindruck erwecken als den: er schilt, also hat er Unrecht. Das geschieht auch dann noch, wenn die eingestreuten Einwände, gelassen vorgetragen, treffen.



Ein überaus scharfsinniger und mit den exakten Wissenschaften mehr als gewöhnlich vertrauter Denker, wahlverwandt den Werttheoretikern der südwestdeutschen Schule (deren Haupt Heinrich Rickert ist), entwickelt *Aloys Müller* seine „Einleitung“ auf Grund einer nachdenkenswerten Gegenstandstheorie. Von der Erstarrung, die sonst ziemlich unverkennbar die badische Schule ergriffen hat, ist bei Müller nichts zu spüren, weil auch frischere Kräfte, wie sonst in den modernen Gegenstandstheorien, in seinem Werke lebendig sind. Die Neigung der Rickertianer, mit wenigen sehr abstrakten Formeln die Entscheidung über weiter Wissensgebiete Eigenart zu geben, wirkt sich auch bei A. Müller aus. Die Grenzen der Wissenschaft sind stets vom Gegenstande aus, nie von der Methode aus zu ziehen; denn die Methoden bestimmen sich erst vom Gegenstande aus. So will es Müller. Es ist kaum zu verkennen, daß die schroffe Wissenschaftskonstruktion so vielmals vom Wissenschaftstatbestand abweichen muß. „Falsche“, wenn auch jahrhundertlang gängige Auffassungen von den Aufgaben einer Wissenschaft werden daher nicht ohne Kühle und Einseitigkeit oft getadelt. Und dies, obwohl die Wissenschaftstheorie die Einzelwissenschaft zunächst nicht anfechten soll. Doch möge man nicht meinen, solche Bedenken genügen zur sogenannten Widerlegung Müllers. (Abgesehen davon, daß bei der Würdigung bedeutender Bücher das „Widerlegen“ nie Sache eines übereilten Eifers sein sollte.) Man darf es dem nicht eben leichten Büchlein zum Ruhme nachsagen, daß zur Kritik eines seiner sehr gedrangten Kapitelchen oft eine Schrift vom Umfange des Leitfadens angemessen wäre. Müllers Gegenstandstheorie erzwingt eine Auseinandersetzung mit Meinongs Schule wie mit der Phänomenologie. Seine wichtige Einsicht in die Regellosigkeit der Geschichte wird sich nur gegen stürmischen Widerspruch behaupten. Müllers Satz, daß „Werte gelten“, ist in seinem ganzen Werke so scharf geformt, daß man ihn zum Fehdehandschuh brauchen kann. Die notwendige Nachprüfung der Werttheorie mag geradezu von dort ausgehen. Die geschulten Freunde des Verfassers werden an dem Büchlein hohe Freude haben. Mögen ihm die Gegner die schuldige Achtung nicht weigern. Wer es zu bekämpfen wagt, der fechte ritterlich.

In dankbarer Verwertung der 1921 und 1923 veröffentlichten Arbeiten von Steffes, unter kritischer Sichtung eines gewaltigen historischen Materials, gibt *von Rintelen* eine in jeder Einzelheit sorgsam abwägende und begründete Kritik der pessimistischen Religionsphilosophie E. v. Hartmanns, des größten Kompilators unter den modernen Metaphysikern. Die Methodik Baeumkers trägt hier wieder einmal Frucht. Das von ihr erschlossene Material wird aber nicht gelehrtenhaft zu einem deutschen Buch zusammengehäuft, sondern besonnen geklärt und beherrscht. Das Buch ist auch keineswegs farblos gelehrtenhaft geworden. Der gelehrte Panzer ist keine Maske, die einen Statisten der Wissenschaft (wie so oft) verdeckt, sondern ein ritterlicher Gegner handhabt die Waffen des Geistes mit feinem Anstand und sucht nirgends durch unedle Finten Vorteil zu erhaschen. Bis auf gnostische Einzelheiten geht Rintelen zurück und setzt das Werk Hartmanns — dieses imposante Flickwerk aus den tausend bunten Scherben, die sein Mosaik füllen, geduldig fügend — nochmals zusammen.

Siegfried Behn.

## Religiöse Stimmungen und Strömungen.

*Heribert Holzapfel* O. F. M., Die Sekten in Deutschland. Dargestellt für das katholische Volk. 183 S. Verlag Jos. Kösel & Friedr. Pustet, München 1925. — *Anton Heinen*, Wie bekämpfen wir die schwarmgeistigen Strömungen der Gegenwart? 15 S. Volksvereinsverlag, M. Gladbach. — Dr. phil. *Hanns J. Christiani*, Johannes Ronges Werdegang bis zu seiner Exkommunikation. Ein Beitrag zur Geschichte des Deutschkatholizismus. 63 S. Arthur Collignon, Verlag, Berlin NW 7. — Dr. *Jos. Steiner*, Die Kirche Christi und die Adventisten. Sechs kurze religiöse Vorträge. Verlagsbuchhandlung „Styria“, Graz 1924. — Dr. *M. Heimbucher*, Was ist von den Baptisten zu halten? 2. Auflage. 107 S. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, München-Regensburg 1924. — *Richard Gutfleisch*, Der Internationale Verein Ernster Bibelforscher. 23 S. Verlag der A.-G. „Badenia“, Karlsruhe 1922. — *Paul Fiebig*, Die Bibelauslegung der „Internationalen Vereinigung Ernster Bibelforscher“. 32 S. Wichern-Verlag, Berlin-Dahlem. — *F. Kaiser*, Die Irrlehren der Internationalen Vereinigung Ernster Bibelforscher. 29 S. Missionsbuchhandlung Stursberg & Co., Neukirchen (Kr. Mörs). — *Fritz Schlegel*, Die Wahrheit über die „Ernsten Bibelforscher“. 280 S. Druck und Verlag W. Eckmann, Kehl a. Rhein. — Dr. *Arthur Allgeier*, Religiöse Volksströmungen der Gegenwart. Vorträge über die „Ernsten Bibelforscher“, Okkultismus und die Anthroposophie R. Steiners in Verbindung mit Dr. Jakob Bilz, Dr. Linus Bopp, Karl Kistner, Anton Müller und Dr. Heinr. Straubinger, herausgegeben von Dr. A. Allgeier, Professor an der Universität zu Freiburg i. Br. Herder & Co., Freiburg 1924. (Hirt und Herde. Beiträge zu zeitgemäßer Seelsorge. Herausgegeben vom Erzbischöflichen Missionsinstitut zu Freiburg i. Br., 12. Heft.) — *Martin Faßbender*, Katholischer Salutismus. 64 S. Johannes-Verlag, Leutesdorf a. Rhein 1924. — *G. F. Nagel*, Unsere Stellung zur sog. Pfingstbewegung. 32 S. Brunnen-Verlag, Gießen 1923. — *Wilhelm Kardinal van Rossum*, Die religiöse Lage der Katholiken in den nordischen Ländern. Autorisierte Übertragung von Friedrich Ritter von Lama. (Zur religiösen Lage der Gegenwart, Schriftenreihe. Herausgegeben von Dr. P. Erhard Schlund O. F. M., 4. Heft.) 51 S. Dr. Franz A. Pfeiffer & Co., Verlagsges. m. b. H., München 1924.

\* \* \*

Die außerordentlich rege Werbetätigkeit der neuzeitlichen Sekten, die auch den Anlaß gegeben hat zu meinem Aufsatz: „Die Sekten der Gegenwart und ihre Abwehr“ in dieser Zeitschrift 1 (1924) 353—373, hat eine zahlreiche Literatur über und gegen die Sekten entstehen lassen. Die vorstehend verzeichnete Literatur dient zumeist dem doppelten Zweck, über die einzelnen Sekten aufzuklären und sie abzuwehren. Katholische und protestantische Verfasser bieten diese Abwehr von ihrem jeweiligen kirchlichen Standpunkte aus. Dazu ist diese Literatur allermeist populärer Art. Nach Inhalt und Form ist sie so gehalten, daß auch der Laie sie mit Nutzen lesen und reiche Belehrung daraus schöpfen kann.

*P. Heribert Holzapfel*, der Münchener Franziskaner, bietet in seiner Schrift eine zusammenfassende Darstellung des Sektenwesens in Deutschland. Die Schrift ist aus Vorträgen erwachsen, die der Verfasser für die Mitarbeiter in der katholischen Heimatmission zu München zur Aufklärung und Abwehr gehalten hatte. Im ersten Teile behandelt der Verfasser den Begriff, die Menge und die Abwehr der Sekten. Unter ausdrücklicher Beschränkung auf die protestantischen Sekten definiert er: „Sekte ist eine religiöse Vereinigung, die von den Landeskirchen (Volkskirchen) nichts wissen will, sondern sich ihr eigenes religiöses System schafft.“ Damit ist in der Tat die tiefste Wurzel des Sektentums gekennzeichnet: ihr religiöser Individualismus. Auf die anderen Merkmale des Sektentums, als die ich in meinem schon erwähnten Aufsatz noch den ethischen Rigorismus und die Nichtanerkennung als öffentlich-rechtlicher Organisation seitens des Staates bezeichnete, kommt Holzapfel nicht ausdrücklich zu sprechen, erwähnt sie aber doch beiläufig (S. 9, 11). — In dem Abschnitt über die Menge der Sekten

gibt der Verfasser keine Zahl an, schildert aber gut, aus welchen Kreisen die Sektenanhänger meistens stammen. Dabei muß er feststellen, daß diese nicht nur aus der protestantischen Kirche und aus Ungläubigen kommen, sondern daß auch manche Katholiken der Propaganda der Sekten anheimfallen. — Der dritte Abschnitt des ersten Teiles hat zum Gegenstand die Abwehr der Sekten. Da es sich hier um eine allgemeine Abwehr handelt, so widerlegt der Verfasser in trefflichen Ausführungen die Prinzipien, aus denen das protestantische Sektenwesen entstanden ist: 1. den protestantischen Kirchenbegriff, 2. die protestantische Auffassung von der Schrift als der alleinigen Glaubensquelle Klarheit und Gedicgenheit zeichnen diese Ausführungen aus. — Der zweite Teil behandelt die einzelnen Sekten. Es ist klar, daß nicht alle Sekten zur Behandlung kommen konnten, nicht einmal alle in Deutschland vertretenen. Doch hat der Verfasser mit glücklichem Griff gerade jene Sekten vorgenommen, die bei uns am meisten ihre Werbetätigkeit ausüben: die Baptisten, Adventisten, Ersten Bibelforscher, Mormonen, Irvingianer und Neuapostolischen, Methodistern, Heilsarmee, Gesundheitsbeter (Christl. Wissenschaft), Mennoniten und Quäker. Es wird dabei nicht nur die Geschichte und die Eigenart der betreffenden Sekte dargestellt, sondern auch eine kurze, klare und treffende Abwehr geboten. — Das Schlußwort geht aus von den Widersprüchen der Sekten bezüglich der verschiedenen grundlegenden Heilswahrheiten und zeigt die Notwendigkeit einer unfehlbaren Autorität, wie sie allein in der katholischen Kirche gegeben ist. Für schnelle Orientierung über die einzelnen behandelten Sekten sowie für treffendes Material wider dieselben ist das Büchlein von P. Holzapfel sehr geeignet, auch interessierten Laien kann es empfohlen werden.

*Anton Heinen*, der bekannte M.Gladbacher Volksschriftsteller, bietet in dem kleinen Heftchen eine Reihe von anregenden Gedanken zur Überwindung der schwarmgeistigen Strömungen der Gegenwart. Ausdrücklich nennt er den Adventismus und die Theo- bzw. Anthroposophie (S. 9). Ein schwarmgeistiger Zug macht sich aber mehr oder minder in allen Sekten geltend, worauf hätte hingewiesen werden können. Als Heilmittel schlägt der Verfasser vor: Pflege echter, kräftiger, lebenswarmer Mystik, Pflege religiös-erbaulicher Bibellesung, Pflege der Stille und Einsamkeit und endlich kräftige Betonung des sittlichen Tuns als einer wesentlichen Äußerung der Religion. Der praktische Seelsorger wird manchen beachtenswerten Gedanken in der kleinen Schrift finden.

Unter den Schriften, die einzelne Sekten behandeln, sei an erster Stelle die Studie von *Hanns J. Christiani* genannt, die den Werdegang eines der beiden Stifter des Deutschkatholizismus, *Johannes Ronges* (1813—1887), bis zu seiner Exkommunikation im Jahre 1844 behandelt. Neben Ronge war der ebenfalls abgefallene Priester *Johannes Czarski* Stifter der Sekte. Geboren aus dem rationalistischen Geist der Aufklärung, wie er damals auch manche katholischen Kreise erfaßt hatte, ist der Deutschkatholizismus an seinem inneren Widerspruch zugrunde gegangen und heute zur völligen Bedeutungslosigkeit herabgesunken. *Christiani* schildert auf Grund der Quellen und der Literatur Ronges Leben bis zu seinem völligen Abfall im Jahre 1844. Anzuerkennen ist die Sachlichkeit, deren der Verfasser sich befleißigt, wenngleich unschwer zu erkennen ist, daß seine Sympathie dem Stifter des Deutschkatholizismus gehört. Einleitend schildert er die geschichtlichen Grundlagen für Ronges Auftreten, die aufklärerische und unkirchliche Gesinnung, wie sie damals weite Kreise der Laienwelt und des Klerus beherrschten, aber auch die beginnende katholisch-kirchliche Restauration. Ronges Leben, das dann zur Darstellung kommt, bietet an Bemerkenswertem dieses, daß er schon als Student in Breslau dem Unglauben anheimgefallen war, nur mit Mühe im Priesterseminar (Alumnat) den Weg zum Glauben zurückfand und so weder glaubens- noch berufsfreudig am 30. August 1840 sich zum Priester weihen ließ. Kein Wunder, daß er nach Anstellung in der Seelsorge, als Kaplan in Grottkau, schon bald wieder den guten Weg verließ, den er im Seminar kaum zu gehen angefangen hatte. Er nahm ganz die Allüren des ehemaligen



liberalen Studenten an, wurde von Zweifeln an den Dogmen der Kirche erfüllt und zeigte sich als „radikalen Vertreter der katholischen Aufklärung“ (S. 23). Der Boden zu einem Konflikt mit der kirchlichen Behörde war damit vorbereitet. Und dieser Konflikt kam, als Ronge im Oktober 1842 in den „Sächsischen Vaterlandsblättern“, dem Organ der politisch-liberalen Partei, dessen Redakteur Robert Blum war, einen Artikel veröffentlichte: „Rom und das Breslauer Domkapitel.“ Die Beleidigungen dieses Artikels zogen ihm wenige Monate später die Suspension zu. Trotz der milden, gütigen Behandlung, die Ronge seitens des damals neuen Fürstbischofs Knauer zuteil wurde, widerrief er nicht, sondern schied aus dem Kirchendienste aus. Er wurde Privatlehrer in Laurahütte. Die Ausstellung des heiligen Rockes in Trier sowie die Wallfahrten dorthin im Jahre 1844 gaben ihm aufs neue Anlaß, seiner rationalistischen, kirchenfeindlichen Gesinnung Ausdruck zu geben. Er richtete an Bischof Arnoldi von Trier einen offenen Brief, den er am 13. Oktober 1844 in der obengenannten Zeitung veröffentlichte. In längeren Ausführungen weist der Verfasser die von manchen bestrittene Autorschaft Ronges am Briefe nach. Dieser Brief hatte die Degradation und Exkommunikation Ronges zur Folge. Soweit reicht die Darstellung Christianis. Die weiteren Schicksale Ronges werden nicht berührt. Aber auch ohne Vollständigkeit ist die Schrift ein wertvoller Beitrag zu der Geschichte des Deutschkatholizismus.

Die sechs kurzen religiösen Vorträge von *J. Steiner* sind apologetischer Art. Sie widerlegen in schlichter, volkstümlicher Form die Hauptanklagen der Adventisten gegen die katholische Kirche und eignen sich daher besonders zur praktischen Auswertung für jene Seelsorger, in deren Gemeinden die Adventisten eine stärkere Werbetätigkeit entfalten. Die irrigen Auffassungen dieser Sekte über Kirche, Papsttum, Sonntag bzw. Sabbat, das Weltende, die Taufe sowie die Gottesmutter kommen darin zur Behandlung.

Die Schrift von *Heimbucher* über die Baptisten liegt bereits in zweiter Auflage vor. In recht gediegener, wenn auch zuweilen etwas breiter Weise behandelt der Verfasser alles Wissenswerte über diese Sekte. Der erste Teil der Schrift ist positiver Art und erörtert rein sachlich die Geschichte, Ausbreitung und Lehre der Baptisten. Wertvoll ist dabei besonders, daß der Verfasser unmittelbar aus den Quellen der Sekte schöpft und diese ausgiebig zu Worte kommen läßt. Der zweite Teil ist apologetisch gehalten und bringt die Gegen Gründe der katholischen Auffassung über die baptistischen Lehren von der Heiligen Schrift als der alleinigen Quelle des Glaubens und von der Taufe. Ein zusammenfassendes Schlußkapitel beantwortet die Frage: „Was ist also von den Baptisten zu halten?“ Die Schrift schließt mit einem Verzeichnis von Schriften, die nach dem Inhalte systematisch geordnet sind. Es ist vor allem für denjenigen dankenswert, der sich eingehender mit dieser Sekte beschäftigen will.

Die überaus rührige Werbetätigkeit der „Internationalen Vereinigung Ernster Bibelforscher“ (IVEB) in den letzten Jahren hat eine zahlreiche Literatur über und gegen diese Sekte hervorgerufen. Es liegen zur Besprechung vor die Schriften von *Gutfleisch*, *Fiebig*, *Kaiser*, *Schlegel* und *Allgeier*. Auch diese Schriften sind meist populär gehalten und lediglich für den praktischen Zweck der Bekämpfung dieser Sekte geschrieben. Die Broschüre *Gutfleischs* behandelt kurz die Gründung der Sekte durch Charles J. Russel, ihre Lehre und die Kritik derselben. Interessant sind die Ausführungen des Verfassers über die feindliche Gesinnung Russels gegenüber der katholischen Kirche und die Entstellung katholischer Lehren durch ihn, wofür Proben aus seinen Schriften angeführt werden (S. 15). Für schnelle Orientierung über die IVEB wird das kleine Heft gute Dienste tun. — Der protestantische Theologe *Fiebig* bietet in seinem gehaltvollen Schriftchen ein bequemes Hilfsmittel, die willkürliche Bibelauslegung der IVEB kritisch zu beleuchten und gebührend zurückzuweisen. Gegenüber der Methode Russels und seiner Anhänger, die von keinerlei Kenntnis der biblischen Sprachen belastet ist, macht Fiebig die treffende Bemerkung: „Die Kenntnis der Sprache Jesu und seiner Jünger ist ... selbstverständliche Voraussetzung zu ‚ernster Bibelforschung‘ und nicht überflüssige oder schädliche ‚Gelehrsamkeit‘, wie die Bibelforscher gern behaupten.

Es fehlt leider sowohl Russel als den deutschen Bibelforschern an dieser unerläßlichen Voraussetzung „ernster Bibelforschung.“ (Vorwort.) Im einzelnen behandelt der Verfasser die chronologischen Berechnungen der IVEB, die Unsterblichkeit der Seele und die ewige Verdammnis, die Dreieinigkeit, das Babel der Geheimen Offenbarung und die Sakramente. Sein Standpunkt ist der modern-positive. Daher kann auch der katholische Theologe im großen und ganzen ihm zustimmen, wenngleich besonders bei manchen Stellen aus Daniel und der Apokalypse die Deutung umstritten ist. Das lehrreiche, mit wissenschaftlichem Ernst geschriebene Büchlein schließt mit der Feststellung, „daß die Bibel selber gegen die Bibelforscher ist“ (S. 31). — Die Broschüre *Kaisers*, ebenfalls eines positiven Protestanten, beleuchtet in kritischer Weise die Lehren der IVEB über Christus, den Menschen, die Aufrichtung des tausendjährigen Reiches und die Vernichtung der Gottlosen. Die Aufstellungen der Sekte werden unter Heranziehung eines reichen biblischen Materials an der Schrift, die ja nach gesamtprotestantischer Auffassung die alleinige Glaubensquelle ist, gemessen und ihre Unvereinbarkeit mit ihr dargetan. „Die Lehren der IVEB sind ein Mischmasch von Naturalismus, von Offenbarungsreligion und Vernunftglauben, von Christentum und Antichristentum“ (S. 29). Mit diesem Ergebnis schließen die Ausführungen des Verfassers. — Das Buch des Katholiken *Schlegel* ist die umfangreichste Widerlegungsschrift gegen die IVEB. Der Verfasser stellt noch einen zweiten Band in Aussicht: „Propheten und Pioniere gewaltsamen Umsturzes“, der aber noch nicht vorliegt. Mit großem Fleiß und Eifer hat der Verfasser die Gedanken und Forderungen der IVEB untersucht und geeignetes Material zur Abwehr der Sekte geboten. Die Sprache ist sehr volkstümlich, schlagwortartig. Leider hält sich der Verfasser von Übertreibungen nicht frei, so wenn er z. B. S. 245 mit Emphase gegenüber der Werbearbeit der Sekte ausruft: „Dann sehen wir die Gemeinheit Orgien feiern, die Welt trieft von Sudel! Aus Gruben quillt der Lüge Strudel! Über den Häuptern verschlingt sich der Rauch der Verwirrung, Spiralen des Widerspruchs und Widersinns beizend! Zu Füßen höhnt gurgelnde Verzweiflung uns entgegen!“ Als Ziel der Sekte wird die Weltrevolution bezeichnet (S. 263 ff.). Als eine besondere Entdeckung, die er mit der sensationellen Überschrift: „Enthüllungen“ kennzeichnet, führt der Verfasser an, daß die IVEB von dem jüdischen Bankhaus Hirsch in Neuyork finanziell stark unterstützt werde. Eigentliche Beweise für diese Behauptung gibt er allerdings nicht. Professor *Arthur Allgeier*, der Freiburger alttestamentliche Exeget, lehnt daher einen derartigen Vorwurf ab (KV. 1925, Nr. 26) und dringt auf eine sachliche Apologetik gegenüber dieser Sekte. Jedenfalls sollte man auch das notwendige Beweismaterial vorführen, wenn man solche Behauptungen aufstellt. — Das Heft über die „religiösen Volksströmungen der Gegenwart“, herausgegeben von *Arthur Allgeier*, ist die Sammlung der Vorträge, die am 16. und 17. Oktober 1923 für die Seelsorger der Freiburger Erzdiözese in Freiburg gehalten wurden. Von den sechs Vorträgen beschäftigen sich vier mit den Sekten, die beiden letzten mit den Strömungen des Okkultismus und Spiritismus sowie mit der Theosophie bzw. Anthroposophie. Alle diese Vorträge sind überaus lehrreich und gediegen, da sie von anerkannten Fachleuten gehalten wurden. Weniger auf die unmittelbare Abwehr eingestellt, bieten sie dem Seelsorger ein willkommenes Material, um die Aufstellungen der Sekten kritisch zu würdigen und dadurch zurückweisen zu können. Ganz besonders werden dabei die „ernsten Bibelforscher“ berücksichtigt, mit denen der zweite und dritte Vortrag ausschließlich sich beschäftigen. Der erste Vortrag von Professor Allgeier behandelt in streng wissenschaftlicher Weise die Zukunftserwartungen auf Grund der Bibel in alter und neuer Zeit und bietet dadurch die geeignete Unterlage zur Widerlegung der Endwartungen so vieler moderner eschatologisch gerichteter Sekten. Wertvoll ist auch der vierte Vortrag von Stadtpfarrer Kistner, der aus der Praxis heraus Mittel und Wege zur seelsorglichen Behandlung der Sekten angibt. Das ganze Heft muß als eine wohlgelungene, gediegene Arbeit für die erfolgreiche Tätigkeit auf diesem Gebiete modernen Seelsorgswesens bezeichnet werden.



*Martin Faßbender* will in seinem kleinen Schriftchen die Sekte der Heilsarmee nach ihrer sozial-karitativen Seite den Katholiken als Vorbild hinstellen. Daher der etwas seltsame Titel: „Katholischer Salutismus“. In den beiden ersten Abschnitten behandelt der Verfasser die Geschichte, Erscheinungsform, Anschauungsweise und Arbeitsmethode der Heilsarmee. Diese Ausführungen, die an sich nichts Neues bieten, sind dadurch wertvoll, daß die Schilderung eine quellenmäßige ist, da sie sich auf die Schriften der Heilsarmee stützt. In einem Punkte jedoch vermag ich dem Verfasser nicht beizustimmen. Er meint, die Heilsarmee entwicklungsgeschichtlich nicht nur aus dem englischen Methodismus, sondern auch aus dem Quäkertum herleiten zu müssen (S. 7). Aber General Booth, der Schöpfer der Heilsarmee, hat in keinerlei Beziehung zu den Quäkern gestanden und höchstens auf dem Umwege über die Christlich-Sozialen Englands wäre eine Berührung mit sozial-karitativen Ideen der Quäker denkbar. In ihrer ganzen Struktur jedoch steht die Heilsarmee mit ihrer militärischen Organisation in stärkstem Gegensatz zu dem Quäkertum, das grundsätzlich alle religiöse Organisation verwirft und vor allem die Stille der Seele, den schweigenden Dienst, liebt. Im übrigen aber sind diese beiden ersten Abschnitte ein dankenswerter Beitrag zu der Literatur über die Heilsarmee. Der dritte Abschnitt bringt Gedanken und Anregungen für ein katholisches Gegenstück zur Heilsarmee. Dieses soll ein katholisches Laienapostolat sein, „Apostolatsarbeit im Sinne der Arbeit am Heil des Mitmenschen“ (S. 54). Da diese aber nicht geschehen kann ohne ernste Arbeit an der eigenen Seele, so muß beides sich verbinden: Arbeit an der eigenen Seele und Arbeit an den Seelen anderer. Dieses Ideal sieht der Verfasser verwirklicht in dem Johannesbund und der Johanneskongregation in Leutesdorf am Rhein. In diesen Organisationen glaubt der Verfasser „die Grundlage für eine katholische Heilsarmee im besten Sinne des Wortes“ (S. 59) erblicken zu dürfen. Diese Organisationen wollen ein dreifaches Apostolat ausüben: das Apostolat eines echt christlichen Lebens und guten Beispiels, des Gebetes und der Sühne sowie der Tat. Nähere Angaben über die Art und Weise, wie das dreifache Apostolat betätigt werden soll, bilden den Schluß der interessanten Schrift. Die Ausführungen des Verfassers werden besonders den Großstadtseelsorger interessieren, da in unseren Großstädten das Problem des Laienapostolates immer brennender wird und auch schon manche erfreulichen Anfänge auf diesem Gebiete gemacht worden sind.

Das kleine Heftchen von *G. F. Nagel* führt uns in die protestantische Gemeinschaftsbewegung. Die auf pietistischer Grundlage erwachsene Gemeinschaftsbewegung führte vielfach zu schwärmerischen Erscheinungen in „Erweckungen“, „Zungenreden“ und ähnlichen Dingen. Der Verfasser, Herausgeber des „Ev. Allianzblattes“, das der Gemeinschaftsbewegung einer bestimmten Richtung dienen will, beschäftigt sich in seiner Broschüre mit der sogenannten Pfingstbewegung. Letztere begann in protestantischen Gemeinschaftskreisen in den Jahren 1905 und 1906 und war von Anfang an von allerlei ekstatischen und okkulten Erscheinungen begleitet (S. 21 f.). Auch sittliche Ausschreitungen fehlten nicht (S. 13 ff.). Infolgedessen kommt Nagel, dem dabei ernste Anhänger der sogenannten Pfingstbewegung zustimmen, zu einer Ablehnung dieser Bewegung in der gegenwärtigen Form und zu der Forderung ihrer Reinigung von allem Unheiligen und Widergöttlichen. Dieses ist verursacht durch einen „Irrgeist“, durch „höllische Mächte“. Aber der Verfasser ist überzeugt, daß diese überwunden werden können, und daß der Geist Christi in der Bewegung wieder zur Herrschaft gebracht werden kann. „Denn wenn wir nicht glauben, daß hier noch für den Geist Christi zum mindesten Anknüpfungspunkte seien, dann würde unsere Abwehr und unser Kampf ganz andere Formen haben müssen. Es könnte dann doch nicht die Rede davon sein, daß wir eine Ausheilung des Risses jemals für möglich hielten“ (S. 30). Ob diese Hoffnung des Verfassers allerdings sich erfüllen wird, ist bei der schwärmerischen Verstiegtheit der sogenannten Pfingstbewegung wohl mehr als fraglich.

Die Schrift des Kardinals *Wilhelm van Rossum*, des Präfekten der Propaganda, ist der Reisebericht über seine Reise in die nordischen Missionsgebiete. Diese Reise fand im Sommer



1923 statt und führte den Kardinal nach Dänemark, nach den Faröer-Inseln, Island, Norwegen, Schweden und Finnland. In überaus interessanter Weise schildert der hochwürdigste Herr Verfasser die Lage der Katholiken in diesen nordischen Ländern und erörtert die Zukunftsmöglichkeiten des Katholizismus in eben diesen Ländern. Wenn auch die Hoffnung auf Rückkehr größerer Scharen der nordischen Protestanten zur römischen Mutterkirche als gering bezeichnet werden muß, so hat doch die Reise des Propagandapräfekten auf die öffentliche Meinung dieser Länder einen sehr günstigen Eindruck gemacht. Selbst Hermelink, der in seiner Schrift „Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart“ (vgl. meine Besprechung in dieser Zeitschrift 1 [1924] 390—393) behauptet, die Reise des Kardinals ins nordische Missionsgebiet sei „in weiten Kreisen beider Konfessionen als ein bewußter Akt antiprotestantischer Einkreisungspolitik aufgefaßt worden“ (S. 93), muß urteilen: „In all diesen Ländern fanden große Staatsempfänge und private feierliche Begrüßungen statt. Für und wider wurde das katholische Problem erörtert, und so ist das Papsttum als Gegenwarts-macht in das öffentliche Bewußtsein der nordischen Völker eingetreten“ (S. 93 f.). Als „Gesamteindruck“ kennzeichnet Kardinal van Rossum die religiöse Lage in den nordischen Ländern dahin, daß er einen Umschwung zugunsten der katholischen Kirche feststellen zu können glaubt. „Immer mehr wendet man sich vom Protestantismus ab und richtet seinen Blick und sein Herz auf die katholische Kirche“ (S. 44). Inwieweit dieses Urteil zutrifft, muß die Zukunft lehren. Das Schlußwort, das sich an die holländischen Katholiken richtet — die ganze Schrift ist ursprünglich an die holländischen Landsleute des Kardinals gerichtet, die deutsche Ausgabe ist also eine Übersetzung aus dem Holländischen —, bittet um Hilfe für die nordische Mission. „Helfet durch euer Gebet! Helfet durch eure materiellen Gaben! Helfet durch eure Person!“ (S. 52).

Friedrich Hünemann.

## Neuere Predigtliteratur.

Briemle, P. *Theodosius*, Predigten und Vorträge für außerordentliche Seelsorgsgelegenheiten. 8. Heft: Predigten und Vorträge über die Schulfrage. 50 S. Herm. Rauch, Wiesbaden 1924. — *Karitas und Volk*, Stoffdarbietungen für Predigten und Vorträge. 1. Heft. Karitasverlag, Freiburg 1924. 60 S. — *Donders, Prof. Dr. Adolf*, Erlösungssehnsucht in alter und neuer Zeit. 32 S. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1922. — *Ders.*, Die Passion Christi und wir Menschen von heute. Fastenpredigten. 126 S. Herder, Freiburg 1925. — *Dörner, Karl*, Die Stunde des Kindes. Kinderpredigten. 296 S. Herder, Freiburg 1924. — *Ehrhard, Prof. Dr. Albert*, Weltkrieg und Nachkriegszeit in religiöser Beleuchtung. Vier akademische Predigten. 105 S. L. Schwann, Düsseldorf 1924. — *Hurter, Hugo, S. J.*, Entwürfe zu Herz-Jesu-Predigten in sieben Zyklen. 280 S. Fel. Rauch, Innsbruck 1924. — *Janvier, P. M. A., O. Pr.*, Das Leiden unseres Herrn Jesu Christi und die christl. Moral. 2 Bde. 243 und 200 S. Verlag der Schulbrüder, Kirmach-Villingen. — *Inauen, A., S. J.*, Jesus in Kapharnaum. Sechs Schrifterklärungen in Vorträgen für Sakramentsandachten. 56 S. Fel. Rauch, Innsbruck 1923. — *Krebs, Prof. Dr. Engelbert*, Die Kirche und das neue Europa. Sechs Vorträge für gläubige und suchende Menschen. 192 S. Herder, Freiburg 1924. — *Lipusch, Viktor*, Maipredigten, 31 Vorträge, 224 S. Ullr. Moser, Graz 1924. — *Lutz, Franz X.*, Lebendiger Ruhetag. Gedanken für Sonn- und Feiertage, 2. u. 3. Aufl. 140 S. Herder, Freiburg 1924. — *Männer-Apostolats-Ansprachen*. Herausgegeben von der Schriftleitung des Männerapostolats. 1. Führer und Leitsätze, 71 S. 2. Die heilige Eucharistie. 75 S. Schnell, Warendorf 1924. — *Newman, Kardinal John Henry*, Predigten der kathol. Zeit. (Ausgewählte Werke, 6. Bd.) 384 S. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1924. — *Rohrmüller, Georg*, Jesus Christus der Gottmensch und Erlöser. 1. Jesus Christus der Idealmensch. 108 S. Manz, Regensburg 1925. — *Schäfer, Jakob*, Der Rosenkranz ein Pilgergebet. Predigten, Lesungen und Betrachtungen. 2. Teil: Die schmerzreichen Geheimnisse, 76 S. 3. Teil: Die glorreichen Geheimnisse, 96 S. Herder, Freiburg 1924. — *Soiron, P. Dr. Thaddäus*, Schrift und Leben. Grundlinien der Methode der homilet. Schrifterklärung. 80 S. Schöningh, Paderborn 1924. — *Stingeder*, Die homiletische Fülle der Heiligen Schrift. Thematische Homilien. 1. Heft, 84 S. Presseverein, Linz a. D. 1924. — *Tongelen, Jos. von*, Der Heiland am Ölberg und die moderne Welt. Fastenpredigten. 104 S. Herder, Freiburg 1925.

*Barth, Karl, und Thurneysen, Ed.*, Komm, Schöpfer Geist! 24 Predigten. 200 S. Chr.-Kaiser-Verlag, München 1924. — *Dörries, Bernh.*, Der Wille zum Leben. Ein neuer Jahrgang Predigten. 363 S. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1924. — *Schneller*, Die Bergpredigt. In 20 Predigten ausgelegt. 133 S. Wallmann, Leipzig 1924.

\* \* \*

Die interessante Aussprache über die „Psychologie der Predigt“ in der Köln. Volkszeitung (Nr. 5 vom 4. Januar 1925, 24 vom 11. Januar, 36 vom 15. Januar u. a.) hat uns wieder einmal deutlich gezeigt, mit welch scharfem Ohr und feinem Verständnis heute die gebildete Laienwelt der Predigt zuhört. Kein Zweifel, es werden gesteigerte Anforderungen an die Predigt gestellt. Das verpflichtet aber auch den Prediger, mit erhöhten Ansprüchen an sich selbst an die Predigtarbeit heranzugehen, und berechtigt ihn, den gleichen strengen Maßstab auch an die Literatur anzulegen, deren er als Hilfsmittel zur Vorbereitung auf die Verwaltung des Lehramtes bedarf.

Der Kritik erwächst daraus eine ebenso schwierige als verantwortungsvolle und nicht immer dankbare Aufgabe. Es geht nicht mehr an, mit der abgenutzten Begründung, „dem vielbeschäftigten Großstadtseelsorger eine willkommene Hilfe zu leisten“, Minderwertiges anbieten oder empfehlen zu wollen. Nur Vollwertiges und Vollausgereiftes darf Anspruch darauf machen, als Predigtquelle benutzt zu werden, und nur derjenige ist berufen, anderen ein Wegweiser und Helfer zu sein, der Eigenes und Bestes zu geben hat.

Zwei anerkannte Führer auf homiletischem Gebiete haben uns kleine, aber sehr wertvolle Gaben geboten. Der gelehrte Herausgeber der Zeitschrift „Kirche und Kanzel“, *P. Dr. Thaddäus Soiron O. F. M.*, weist in seiner Studie: „Schrift und Leben, Grundlinien der Methode der homiletischen Schrifterklärung, insbesondere des Neuen Testaments“ auf die Bedeutung der praktisch-psychologischen Schrifterklärung hin neben der wissenschaftlich-philologischen und gibt dem Homileten ganz ausgezeichnete Anleitungen, wie er sich bemühen soll, stets die Situation zu verstehen, aus welcher der Schrifttext erwachsen ist, die Verhältnisse, die er zur Voraussetzung hat; wie er die Stimmungen, Überlegungen wiedergeben kann, die zu dem Schrifttext geführt haben. Sehr richtig sagt er auch: „Die Bibel muß zunächst Brotkammer für uns selber werden, ehe wir sie zur Waffenschmiede für andere machen“. Aus dem Büchlein kann jeder Homilet sehr viel Anregung schöpfen für sein Schriftstudium. — Prälat *Dr. Stinger*, dem die Homiletik in Deutschland so vieles verdankt, führt uns in einer Schriftenreihe mitten hinein in seine homiletische Werkstatt. „Die homiletische Fülle der Heiligen Schrift. In thematischen Homilien dargelegt zum Studium und zum Gebrauch. 1. Heft. Mit einer Anleitung zur Gewinnung und Gestaltung des biblischen Predigtstoffes nebst einigen Predigten und Ansprachen.“ Auch Stinger will den Prediger schulen, die Heilstatsachen, Lehrvorträge, Wunderberichte der Evangelien, die apostolische Glaubensverkündigung der Episteln, den Hilfsstoff des Alten Testaments homiletisch zu heben und zu werten. Er bietet kurze, knappe, aber inhaltreiche Lehrsätze, die er dann im ersten Heft und besonders in den folgenden an Beispielen aus seiner reichen homiletischen Praxis erläutert. —

Die katholisch-theologische Fakultät in Bonn hat die lobenswerte Einrichtung getroffen, im akademischen Gottesdienst die Vertreter aller theologischen Disziplinen auf der Kanzel zum Wort kommen zu lassen. Der Vertreter der Kirchengeschichte, Prälat *Ehrhard*, hatte das Thema gewählt: „Weltkrieg und Nachkriegszeit in religiöser Beleuchtung“. Ehrhard ist auf der Kanzel und in der homiletischen Literatur kein Neuling. Das merkt man auch dieser Schrift an. Sie ist eine kraftvolle Apologie des Christentums gegen all die Vorwürfe, die nach dem Zusammenbruch erhoben wurden. Ehrhard spricht über die Stellung des Christentums zum Kriege, die Lehren des Krieges sowie über die sittlich-religiösen Aufgaben der Nachkriegszeit für Mensch, Volk und Welt. Die Probleme sind klar herausgestellt, allseitig beleuchtet und wirksam verwertet. — Im Januar 1924 hielt Professor *Engelbert Krebs* auf Bitten seines Freundes Pfarrer Knebel in St. Martin zu Freiburg sechs Vorträge vor einem zahlreichen und religiös verschiedenartig eingestellten Publikum. Die Brüstung der Kanzel war mit Büchern belegt und der Prediger durchsetzte seinen Vortrag mit „beachtenswerten Stimmen anderer“. Das ist etwas ganz Außergewöhnliches auf der Kanzel und muß es sicher auch bleiben. Aber wenn man die Vorträge liest, dann glaubt man gern, daß sie auf Hörer und Leser ihren tiefen Eindruck nicht verfehlten. Sie tragen den Titel „Die Kirche und das neue Europa“. Krebs steht auf hoher Warte, überschaut die religiösen Strömungen der neuen Zeit und zeigt, wo sie, um fruchtbar werden zu können, einmünden müssen: in die katholische Kirche. Mit derselben souveränen Sicherheit steigt er in die Tiefe, holt die Goldkörner des katholischen Christentums hervor und läßt sie leuchten: Dogma, Sakrament, Meßliturgie, Caritas. Dadurch macht er den Gläubigen froh, und den Suchenden führt er zur heiligen Mutter. Freilich müssen wir sagen: die Häufung langer Zitate, die aus Büchern vorgelesen werden, darf in der Predigt kein Heimatrecht erwerben. — Auch *Prof. Donders* geht in seiner Rede auf dem 27. Eucharistischen Kongreß in Amsterdam: „Erlösungssehnsucht in alter und neuer Zeit“ auf dieses Sehnen und Suchen in unserer Zeit ein. Er spricht von der Tragik von Sünde und Schuld, von der großen Sehnsucht der Menschheit nach Erlösung und der Unmöglichkeit der Selbsterlösung. Wir sind dem homiletischen Meister in Münster dankbar, daß er die herrliche Rede veröffentlicht hat,



denn sie entwickelt mit reifem Urteil Gedanken, die wir in dem ethischen Wirrwarr unserer Tage nicht oft genug auf der Kanzel vortragen können. — In der Gesamtausgabe der von Dr. Laros herausgegebenen Werke Newmans ist der sechste Band seinen Predigten gewidmet: *John Henry Kardinal Newman, Predigten der katholischen Zeit*. Es sind 21 großangelegte geistliche Reden, die nicht nur wesentliches beitragen zu unserer Kenntnis dieses genialen englischen Priesters und Kardinals, die auch unsere homiletische Literatur wertvoll bereichern. Keine Predigten zum Nachhalten, aber zur Selbstbildung. Spekulative Tiefe, harmonisch vereint mit einem erhabenen Schwung der Gedanken. Ein Priester, der sein Vaterland ebenso heiß liebt wie seine Kirche und Protestanten und Rationalisten die Wege zeigen will zum Vaterhaus. Wir würden uns sehr freuen, wenn es möglich wäre, die Herausgabe der Newmanschen Predigten fortzusetzen, denn hier sprudelt ein großes Talent, und was es spendet, ist erquickend, original und gehaltvoll. Die Übersetzung ist Pfarrer Z i m m e r ausgezeichnet gelungen. — Mit derselben Freude begrüßen wir die Einführung *P. Janviers*. Er ist der letzte Nachfolger des großen *Lacordaire* aus dem Dominikanerorden auf der Kanzel von Notre-Dame. Seit dem Dezember des vergangenen Jahres hat er sie an einen jungen Oratorianer abgegeben, nachdem er elf Jahre lang mit Ehren und Erfolg auf Frankreichs vornehmster Kanzel das Wort Gottes verkündet hat. Nun legt ein deutscher Benediktiner uns seine Karfreitagspredigten in deutscher Übersetzung vor, die P. Janvier selbst dem Druck übergab. P. Janvier sagt in der Vorrede mit Recht, daß gerade die Passion des Gottmenschen auf Gläubige und Ungläubige eine gewaltige Anziehungskraft ausübe. Darum hat er zunächst sich selbst aufs tiefste und unmittelbarste in die Leidensgeschichte hineingelebt und vermag nun in staunenswerter Weise das Leiden Christi mit den menschlichen Tugenden und Sünden in Beziehung zu setzen. Janviers Sprache ist einfach, ohne Rhetorik, aber edel und abgeklärt. Die Predigten werden in Deutschland eine gute Aufnahme finden (die harmonische Übersetzung hilft mit!) — auch ein Beweis, wie sehr man in Deutschland geneigt ist, geistige Brücken nach dem Westen zu schlagen. —

Ein seeleneifriger Pfarrer in Köln ließ kürzlich ein Christus-Triduum halten für seine Männer und Jünglinge: „Christus der Menschensohn, wir müssen ihn lieben, Christus der Gottessohn, wir müssen an ihn glauben, Christus lebendig unter uns, wir müssen uns ihm anschließen.“ Die Predigten zündeten. Solche Predigten halten wir zu wenig, und doch finden gerade diese mit der Person des Gottmenschen sich befassenden Vorträge stets das allergrößte Interesse. Denn Christus ist im religiösen Leben der Menschheit immer noch der gewaltige Mount Everest, den noch keiner bezwungen und überwunden hat. An Quellen für solche Predigten ist wahrhaftig kein Mangel: außer den Evangelien die Werke von Hettinger, Weiß, Schell, Felder, Papini, Klug und vor allem die herrlichen Abschnitte über Christus von unserem unvergeßlichen Gerhard Esser in Esser-Mausbach. Indes sind diese Vorträge nicht leicht, sie verlangen viel Studium und Meditation. Wer Vorlagen für Christuspredigten schreiben will, muß zu den theologisch und homiletisch ganz Ausgereiften gehören. Domprediger *Georg Rohrmüller* in Regensburg hat sich an die Aufgabe gewagt. „Jesus Christus, der Gottmensch und Erlöser, I. Jesus Christus, der Idealmensch.“ Es ist eine fleißige und aner kennenswerte Arbeit. Freilich scheint mir in den 16 Vorträgen über Christus als Idealmensch das Thema zu stark verästelt, so daß in manchen der dogmatische Gehalt und die Applikation zu schmal wird. Ist es theologisch richtig, zu sagen: „Christus ist das Ideal der Sünder“? Wir möchten auch Ausdrücke, wie sekundäre Ursachen, Monotheismus, Rehabilitierung für die Predigt nicht empfehlen. — „Jesus in Kapharnaum. Sechs Schrifterklärungen in Vorträgen für Sakramentsandachten von *Andreas Inauen S. J.*“ Ein guter Gedanke, die Begebenheiten aus dem Leben des Heilandes, die in Kapharnaum sich vollzogen, homiletisch zu verwerten! Schlichte, ansprechende Vorträge. Nur fehlt auffallender-

weise die Behandlung des Hauptereignisses von Kapharnaum, der Verheißung der Eucharistie. — *Männer-Apostolats-Ansprachen*, herausgegeben von der Schriftleitung des „Männer-Apostolates“. 1. Bändchen: Führer und Leitsätze von *Jakob Nötges*, 2. Bändchen: Die heilige Eucharistie als Erneuerung der Lebensgeheimnisse Christi von *E. Frank* und *J. Nötges S. J.* Die Hefte wollen Material bieten für Ansprachen bei der Kommunionfeier des Männer-Apostolates, und sie bringen auch manch schätzenswerten und brauchbaren Beitrag. Jedoch war das erste Heft zu dürrig, das zweite bedeutet einen wesentlichen Fortschritt. Der Klerus wird für eine Fortsetzung in aufsteigender Linie dankbar sein. Wir dürfen allerdings nie eine Predigt beginnen mit folgendem Satz: (S. 41, H. 2): „Wir wollen heute mal die Seite im Leben unseres Heilandes beachten, die für uns und unsere Familien gegebenensfalls“ usw. Das Formale in der Predigt darf nicht überschätzt werden, ganz sicher nicht, aber auch nicht unterschätzt, das verlangt die Rücksicht auf Gottes Wort und auf die Menschen von heute. — *Entwürfe zu Herz-Jesu-Predigten*. Sieben Zyklen von *Hugo Hurter S. J.* Hurter hat die Herz-Jesu-Predigten, die er in den achtziger Jahren in der Ursulinenkirche zu Innsbruck gehalten hat, noch zu Lebzeiten veröffentlicht; sie erscheinen jetzt neu herausgegeben von der Redaktion des „Sendboten des Göttlichen Herzens Jesu“. Sie bieten die Theologie Sanctissimi Cordis in homiletische Entwürfe gefaßt und sind eine gute Quelle für die Predigt am Herz-Jesu-Freitag, setzen allerdings ein azetisch gehobenes Publikum voraus. — Es ist nicht leicht, wirklich neue Predigten über die Passion unseres Herrn zu schreiben, denn gerade hier hat zu allen Zeiten großes homiletisches Können gearbeitet. Aber die Passion enthüllt die Geheimnisse des Menschenherzens mit seinen Tugenden und Leidenschaften, und darum zieht sie ganz besonders die Homileten an. Der Kamillianer *Dr. Joseph von Tongelen* gibt sieben, zuerst im Jahre 1912 edierte Fastenpredigten neu heraus unter dem Titel: „Der Heiland am Ölberg und die moderne Welt.“ Es sind packende Schilderungen der Leidensstationen in edler Sprache mit guten Anwendungen auf die heutigen Zeitverhältnisse. Ein ausgezeichnetes Buch sind die Fastenvorträge von Professor *Dr. Donders*: „Die Passion Christi und wir Menschen von heute“. Es gelingt dem Verfasser in vorzüglicher Weise, in diesen acht Passionsbildern den Menschen von heute einen Spiegel vor die Augen der Seele zu halten und ihnen zu zeigen, daß die Gestalten, die in der Leidensgeschichte eine Rolle spielen, heute noch lebendig sind. Ergreifend und lebenswahr, durchweht vom Geiste der Schrift, geboten in vornehmer aller Rhetorik abholder Sprache, dürfen diese Vorträge zu den besten und inhaltreichsten Passionspredigten gezählt werden. —

Für Muttergottespredigten, besonders im Anschluß an den Rosenkranz, hat uns Professor *Dr. Jakob Schäfer* vom Mainzer Priesterseminar eine grundgediegene Stoffquelle geschenkt in seinen drei Bändchen: „Der Rosenkranz, ein Pilgergebet. Predigten, Lesungen und Betrachtungen.“ Er führt die Hörer im Geiste an die heiligen Stätten und läßt sie in anschaulicher Schilderung innerlich erleben, was sie im Rosenkranz beten. In den Büchlein ist viel Anregung geboten zu fesselnden und biblisch korrekten Muttergottespredigten. Einen anderen Weg schlägt *Viktor Lipusch* ein in seinen *Mai-predigten*. Er will die Maiandachten benutzen, um den Gläubigen die Exerzitienwahrheiten nahezubringen. Darum behandelt er in 31 Vorträgen das christliche Lebensprogramm und klingt das marianische Motiv erst im Schluß jeder Predigt an. Diese Verbindung ist manchmal etwas lose. Im übrigen bietet uns der Verfasser, der im Kriege eifriger Feldkurat gewesen ist; Wohldurchdachtes in lebendiger, fließender Darstellung. — „Die Stunde des Kindes“, Kinderpredigten, unter Mitwirkung von *Dr. C. Brettle*, *Fr. J. Brecht* und *Fr. X. Huber* herausgegeben von *Karl Dörner*, Benefiziat am Münster in Freiburg. Die beiden Benefiziaten am Freiburger Dom, *Brecht* und *Dörner*, die seit Jahren daselbst in der Kindermesse abwechselnd predigen, haben sich in diese wichtige homiletische Arbeit sehr gut hineingelebt, das merkt

man ihrem Buche an. Hohe Liebe und starkes Verständnis für die Kindesseele spricht aus den meisten dieser Vorträge, die uns zeigen, wie man Kinderherzen fesseln und bessern kann. Um so mehr bedauern wir, daß in das Buch sich anscheinend eine Serie aus „Wilhelm Busch“ eingeschlichen hat, denn anders können wir die Kapitel (wir wagen nicht zu sagen: die „Predigten“!) „Waschlappen und Kleiderbürste, Hans Schlendrian und Grete Schlampe, Onkel Griesgram und Tante Kratzbürste“ — nicht bezeichnen. Auch vor den Kindern stehen wir auf der Kanzel als Gesalbte und Gesandte des Herrn und verkünden Gottes Wort. Darum bedeutet diese Art „Kinderpredigt“ eine große Verirrung. — Der Vorarlberger Pfarrer *Lutz* gibt seine Fünf-Minuten-Ansprachen neu heraus unter dem Titel: „Lebendiger Ruhetag, Gedanken für Sonn- und Feiertage.“ Auf 138 Seiten 71 Predigten. Es sind Sentenzen, manchmal originell, aber auch oft sehr alltäglich. Gewiß, sie können anleiten, wie man in einer ganz kurzen Predigt einen Gedanken ausführen kann, aber Anspruchslosigkeit ist überall besser angebracht als auf der Kanzel. — Der Franziskaner *P. Theodosius Briemle* gibt eine Reihe von Heften heraus unter dem Titel: Predigten und Vorträge bei außerordentlichen Seelsorgsgelegenheiten. Acht sind bisher erschienen. Ein sehr zeitgemäßes, lobenswertes Unternehmen! Das achte Heft bringt Predigten und Vorträge über die Schulfrage. Was geboten wird, ist gut, aber nicht allseitig und erschöpfend. Religiöse Erziehung, christliche Schule ist heute so eminent wichtig, daß auf der Kanzel dieses Thema sicher oft behandelt werden muß. Die 50 Seiten des Heftes bieten eine gute Einführung. Es wäre aber zu wünschen, daß eine neue Auflage eine wesentliche Erweiterung und Vertiefung brächte unter Heranziehung hervorragender Fachleute. — *Karitas und Volk*, Stoffdarbietungen für Predigten und Vorträge, I. Heft. Auch dieses Unternehmen wird jeder Seelsorger freudig begrüßen, zumal die im ersten Heft enthaltenen sechs Karitaspredigten hohen Ansprüchen genügen. Wir freuen uns, daß die Karitas in die Homiletik aufgenommen wird. Sie hat eine Theologie für sich, auch in Dogmatik und Katechese, erst recht muß sie die Kanzel erobern; denn durch die Predigt kann sie am besten Herzen und Geister gewinnen.

Es ist für uns immer lehrreich, zu sehen, wie in der protestantischen Kirche gepredigt wird. Man merkt den Predigten den Mangel an dogmatischer Solidarität in den protestantischen Gemeinden deutlich an, es wirkt auf uns erschütternd, wenn wir lesen: „Jesus war nichts als ein schlichter Mensch“! — aber homiletisch betrachtet finden wir manche sehr beachtenswerte Leistungen. Pfarrer *Dr. Schneller* in Köln erfreut sich bei seinen Glaubensbrüdern als Prediger mit Recht großer Beliebtheit. Sein Buch: *Die Bergpredigt*, in zwanzig Predigten ausgelegt, zeigt uns, daß er ganz vorzüglich die Kunst versteht, den Schrifttext auf das Leben der Menschen von heute anzuwenden. Die Kriegspredigten aus dem Jahre 1915 würden allerdings in der Sammlung besser fehlen. — „*Der Wille zum Leben*“, ein neuer Jahrgang Predigten von *Dr. Bernhard Dörries*. Auch Dörries hat unter den protestantischen Kanzelrednern der Jetztzeit einen bedeutenden Namen. Man merkt seinem Buche an, daß er mit großem Geschick und reichem Gedankeninhalt die thematische Predigt handhabt, aber in ihm verkörpert sich der liberale Theologe, dem alles Übernatürliche auch im Leben und Wirken Jesu Christi vollständig fremd und fern ist. Darum liest der katholische Homilet manche Predigten nur mit tragischen Empfindungen über die himmelweite Entfernung der beiden christlichen Kanzeln. — *Karl Barth* und *Eduard Thurneysen* sind Theologen, welche die religiöse Unruhe, das Suchen und Sehnen unserer Zeit verstehen und die Ihrigen zu Christus zurückführen wollen. Sympathische Klänge dringen aus ihrem Predigtbuch: „*Komm, Schöpfer Geist*“ an unser Ohr. Beide sind Meister der Sprache. Jesus lebt, Jesus hilft, Jesus ist unter uns trotz aller Bedrängnis und aller Not, das sind ihre Grundgedanken. In dem Buche steckt viel religiöse Aufbauarbeit.

Johannes Honnef.



# AUS SEELSORGE, KIRCHE UND LEBEN

## Schulfragen.

Der neue Reichskanzler Dr. Luther hat im Rahmen der programmatischen Erklärungen, mit welchen er sein Kabinett dem Reichstag vorstellte, unter anderem auch die baldige Einbringung eines Gesetzentwurfs zur Ausführung des Art. 146, 2 der Reichsverfassung in Aussicht gestellt. Es wird nicht leicht sein, dieses Versprechen einzulösen. Der erste Versuch, ein Reichsschulgesetz zu schaffen, ist bekanntlich mißlungen. Die Linke interpretierte Art. 146,1 der Reichsverfassung dahin, daß der allgemeinen Schule, die auf Bekenntnis- und Weltanschauungsunterschiede keine Rücksicht nimmt, eine Vorrangsstelle zukomme, und daß die konfessionelle sowohl wie die weltliche Schule nur unter erschwerenden Bedingungen zuzulassen sei. Gegen die von Zentrum und Rechtsparteien im Ausschuß mit einer Stimme Mehrheit durchgesetzte Fassung des § 1 des Gesetzentwurfs, die alle drei Schularten rechtlich gleichstellte, erhob sie den Einwand der Verfassungsverletzung. Da nachher infolge veränderter Stimmenteilung die beiden Gruppen einander in genau gleicher Stärke gegenüberstanden, würde diese Fassung in der zweiten Lesung, wenn es zu einer solchen gekommen wäre, wieder gefallen sein. Aber auch sonst zeigte sich, daß es nicht möglich war, auch nur in den wesentlichsten Punkten zu einer Einigung zu kommen. Die Linke war offensichtlich bestrebt, einmal die allgemeine Schule (Gemeinschaftsschule) in religiöser Hinsicht so vollkommen zu „neutralisieren“, daß sie von der weltlichen Schule kaum mehr zu unterscheiden war, anderseits die konfessionelle Schule durch möglichste Abschwächung ihres Charakters, durch Fernhaltung des kirchlichen Einflusses und durch Ausschluß der konfessionellen Lehrerbildung innerlich auszuhöhlen. So mußte das Gesetz scheitern. Inzwischen sind nun allerdings die Mehrheitsverhältnisse im Reichstag für die Be-

kenntnisschule günstiger geworden. Aber die Linke wird ohne Zweifel fortfahren, eine für uns erträgliche Lösung als verfassungswidrig zu bekämpfen, und sie hat auch im gegenwärtigen Reichstag die Möglichkeit, das Zustandekommen eines ihr mißfälligen Reichsschulgesetzes durch Obstruktion zu verhindern. Das einzige Mittel, ihr die Grundlage für die Einrede wegen Verfassungswidrigkeit zu entziehen, wäre eine Änderung bzw. eindeutige Fassung der von ihr angerufenen Verfassungsbestimmungen. Aber dazu würde eine Zweidrittelmehrheit gehören, über die wir leider nicht verfügen. Die Aussichten für das Reichsschulgesetz sind also nach wie vor nicht günstig.

Das ist um so mehr zu bedauern, als in den Kleinstaaten der nord- und mitteldeutschen Diaspora unsere Bekenntnisschulen seit der Revolution in eine äußerst bedrängte Lage geraten sind. Einen gewissen Schutz gewährt ihnen allerdings die Sperrvorschrift des Art. 174 der Reichsverfassung, wonach bis zum Zustandekommen des Reichsschulgesetzes die Rechtslage im Bereich des Schulwesens nicht geändert werden darf. Aber die Erfahrung hat bewiesen, daß z. B. in Sachsen, Thüringen und Braunschweig dieser Schutz nicht ausreicht, um empfindliche Schädigungen der Bekenntnisschulen zu verhüten. Zudem hat diese Sperrvorschrift aber auch die unerwünschte Wirkung, daß bedenkliche Mängel des alten Schulrechts durch sie konserviert werden. So besteht z. B. in Preußen der unerfreuliche Zustand weiter, daß es keine gesetzliche Handhabe gibt, um die konfessionelle Schule von ungeeigneten Lehrpersonen, selbst wenn es sich um Exkommunizierte handelt, zu befreien. Fälle dieser Art sind z. B. in Oberschlesien gegenwärtig nicht selten.

Selbstverständlich schließt die erwähnte Sperrvorschrift auch die Errichtung neuer Volksschultypen aus. Das hat aber die Sozialdemokratie nicht abgehalten, in zahlreichen Gemeinden, besonders im rheinisch-

westfälischen Industriebezirk, in Berlin und in Oberschlesien weltliche Schulen zu errichten bzw. ihre Errichtung zu erzwingen. Der vormalige Kultusminister *Haenisch* hat diesem verfassungswidrigen Beginnen weitgehend Vorschub geleistet, und seine Amtsnachfolger *Becker* und *Boelitz* haben sich nicht entschließen können, die Genehmigung solcher Anträge grundsätzlich abzulehnen. Hätten sie es getan, so hätte die Sozialdemokratie kein Recht gehabt, sich zu beklagen. Denn sie allein trägt ja die Schuld daran, daß das Reichsschulgesetz, welches der weltlichen Schule eine gesetzliche Grundlage verschafft haben würde, nicht zustande gekommen ist. Jetzt ruft sie nach einem Notgesetz für die weltliche Schule, das sie in die Lage versetzen würde, ohne Gefährdung eigener Interessen das Reichsschulgesetz auch weiterhin zu sabotieren. Aber diesen Gefallen wird man ihr nicht tun. Andererseits ist es gut, daß bei den Gegnern der weltlichen Schule die Aufregung über die gewiß ungesetzliche Errichtung solcher Schulen, die ein wahres Unglück für unser Volk sind, sich nicht mehr in Gegendemonstrationen wie Schulstreiks und dergleichen äußert. Denn diese Dinge haben erfahrungsgemäß nur dazu beigetragen, der Agitation für die weltliche Schule stärkere Stoßkraft zu verleihen. Übrigens hat diese Bewegung ihren Höhepunkt anscheinend bereits überschritten. Im letzten Jahre sind dem Preussischen Kultusministerium nur acht Anträge auf Zulassung weltlicher Schulen zugegangen, von welchen vier genehmigt worden sind. Auch die Schwierigkeit, für die weltliche Schule, die begreiflicherweise kein besonders erfreuliches Erziehungsmaterial aufzuweisen hat, die erforderlichen Lehrkräfte zu gewinnen, hat nicht abgenommen, und sie wird sich zweifellos noch wesentlich steigern, wenn einmal der gegenwärtige Überfluß an Lehrern und Lehrerinnen aufgehört hat und infolgedessen nicht mehr die wirtschaftliche Not stellenlose Lehrpersonen dazu bringt, sich der weltlichen Schule zur Verfügung zu stellen.

Die dreijährige Amtsführung des nunmehr zurückgetretenen preussischen Kultusmini-

sters Dr. *Boelitz* ist durch zwei bedeutende Reformwerke gekennzeichnet, die auch an dieser Stelle eine Würdigung verdienen, weil sie auch in religiösem und kirchlichem Betracht eine erhebliche Umgestaltung des bisherigen Zustandes darstellen.

Das erste dieser Reformwerke betrifft die seit Jahren heiß umstrittene Frage der *Lehrerbildung*, deren bisheriger Aufbau — Präparandie und Seminar — durch Art. 143 der Weimarer Verfassung, wodurch für sie nunmehr die Grundsätze der höheren Bildung maßgebend sind, endgültig abgetan ist. Der gleiche Artikel sprach dem Reiche das Recht zu, die Lehrerbildung einheitlich zu regeln. Aber es ist zu einer reichsgesetzlichen Erledigung dieser Materie nicht gekommen, wie denn überhaupt der in Weimar errungenen schulpolitischen Gesetzgebungskompetenz des Reiches kein freundlicher Stern geleuchtet hat. So baute man die alte Lehrerbildung und ihre Anstalten ab, ohne daß man sich irgendwie darüber klar war, was an ihre Stelle treten solle. Die Folge war ein Vakuum, das für einige Jahre nicht bloß erträglich, sondern wegen des starken Lehrerüberflusses und der beträchtlichen Abnahme der Zahl der schulpflichtigen Kinder — die letztere hat sich im heutigen preussischen Staatsgebiete in den letzten zwölf Jahren von etwa 5 650 000 auf etwa 4 700 000, also um fast eine Million verringert — sogar erwünscht war. Dann aber griffen die Länder, eines nach dem anderen, zur Selbsthilfe. Bayern scheint an den alten Einrichtungen im wesentlichen festhalten zu wollen. Sachsen und Thüringen schreiben den künftigen Volksschullehrern die Absolvierung einer neunstufigen Lehranstalt und dreijähriges Hochschulstudium vor, in anderen Ländern sind die Dinge noch ungeklärt.

In Preußen erfolgte die erste offizielle Stellungnahme des Kultusministeriums am 21. November 1921. Der damalige Minister Dr. *Becker* legte sie dahin klar, daß die Preussische Unterrichtsverwaltung die *Allgemeinbildung* des künftigen Volksschullehrers an die höhere Schule, die er bis zur Reifeprüfung besuchen werde,

zu verweisen gedenke, und daß für die fachliche Ausbildung an die Errichtung besonderer Pädagogischer Institute gedacht sei, bei deren Ausgestaltung die Bedürfnisse der konfessionellen Schule weitgehende Berücksichtigung finden würden. Er fügte aber hinzu, diese Lösung sei noch stark umstritten, habe auch noch nicht die Genehmigung des Staatsministeriums gefunden; den Lehrern sei dringend zu raten, nicht allzu laut nach Universitätsbildung zu rufen, weil sonst alles gefährdet werden könne. Die Warnung verhalte ungehört. Die Diskussion für und gegen die Universitätsbildung der angehenden Lehrer, insbesondere auch für und gegen die konfessionelle Differenzierung der Fachbildung, wurde mit viel Ausdauer und Leidenschaftlichkeit geführt, ohne daß sich dabei positive Ergebnisse gezeigt hätten. Das Ministerium hielt sich zurück.

Erst am 9. September 1924 gab der nunmehrige Staatssekretär Dr. Becker im Hauptausschuß des Preußischen Landtags die Erklärung ab, das Ministerium halte an seinem vor drei Jahren dargelegten Standpunkt fest und werde ihn, sobald die Zustimmung des Staatsministeriums vorliege — sie erfolgte einige Wochen später — durchführen. Die Universitätsausbildung der künftigen Volksschullehrer lehnte er bestimmt ab mit der Begründung, daß sie die Volksschule nicht fördern, sondern gefährden würde. Die frühere Zusage, daß bei der Einrichtung der pädagogischen Akademien, für die jetzt ein zweijähriger Kursus festgelegt wurde, die Bedürfnisse der konfessionellen Volksschule besonders berücksichtigt werden sollten, wurde jetzt durch die weitere Zusage ergänzt, daß diese Akademien konfessionell gegliedert würden. Damit wäre dann wenigstens im Bereich der fachlichen Ausbildung die Konfessionalität gesichert. Für die Allgemeinbildung ist sie leider nicht mehr möglich, weil unsere höheren Lehranstalten bekanntlich zum weitaus größten Teile Simultanschulen sind.

Das zweite, gleichfalls viel angefochtene Reformwerk galt der Neuordnung des

höheren Schulwesens, das bekanntlich seit einigen Jahren um einen vierten Schultypus, die Deutsche Oberschule, bereichert worden ist. Die Reform wurde angekündigt, in den Grundzügen dargelegt und gegen vor auszusehende Einwände verteidigt in einer besonderen Denkschrift, die im Frühjahr 1924 erschien. Als Leitmotiv tritt die Tendenz hervor, die Eigenart der einzelnen Schultypen schärfer als bisher auszuprägen, für jede Schulart einen besonderen Quellbezirk der deutschen Kultur abzugrenzen, alles diesem nicht innerlich Zugehörige auszuscheiden, als einigendes Band, das alle Schultypen umschlingen soll, den kulturkundlichen Unterricht zu verwerten und schließlich den Gedanken der Arbeitsschule für die gesamte Unterrichtsarbeit fruchtbar zu machen. Unglücklicherweise wurde die Reform mit dem Personalabbau und dessen Ersparnistendenz verquickt. So kam man zur 30-Stunden-Woche, die in manchen Fällen zu einer bedenklichen Verringerung der Stundenzahl wichtiger Fächer führte und auch dem Religionsunterricht an den Lyzeen und in der Sexta der höheren Knabenschulen eine kostbare Stunde entzog, was umsomehr befremden mußte, als die Denkschrift im übrigen eine erfreulich hohe Wertschätzung des Religionsunterrichts erkennen läßt. Die Überspannung der Typisierung hatte dazu verleitet, die moderne Fremdsprache am Gymnasium erst in Untersekunda beginnen zu lassen und am Realgymnasium das Latein nur bis Untersekunda durchzuführen, obwohl schon durch das erstere das humanistische Gymnasium auf den Aussterbeetat gesetzt und durch das letztere der Lateinunterricht am Realgymnasium zu ganz unzulänglicher Leistung herabgedrückt werden mußte. Beides wäre ohne Zweifel besonders für das theologische Studium verhängnisvoll geworden. Glücklicherweise hat das Ministerium schließlich in beiden Punkten nachgegeben. Sparsamkeitsmotive führten zu dem unglücklichen Gedanken, das Hebräische wie überhaupt den fakultativen Unterricht nicht mehr auf die Pflichtstunden-



zahl anzurechnen und auch keine Staatsmittel mehr dafür zur Verfügung zu stellen. An dieser Absicht hielt man mit erstaunlicher Zähigkeit fest, so daß der Schreiber dieser Zeilen sich veranlaßt sah, dem Ministerium zu erklären, er werde bei der nächsten Etatsberatung, falls man darauf bestehe, die theologischen Fakultäten mit dem hebräischen Unterricht zu belasten, eine entsprechende Anzahl planmäßiger Assistenten verlangen, womit die erstrebte Ersparnis wahrscheinlich ins Gegenteil umschlagen werde. Schließlich ist dann auch hier ein Ausweg gefunden worden. Dagegen hat das Ministerium den sehr berechtigten Bedenken, die kirchlicherseits gegen den in den Lehrplan der Prima neu aufgenommenen philosophischen Unterricht erhoben wurden, nur ganz unzulängliche Beachtung geschenkt. Es ist nur erreicht worden, daß er auf wahlfreie Arbeitsgemeinschaften beschränkt wurde. Damit wird die Gefahr einer weltanschaulichen Beeinflussung der Schüler im Gegensatz zum Religionsunterricht in bedrohliche Nähe gerückt.

Überhaupt mußte das geringe Maß von Rücksichtnahme auf die kirchlichen Instanzen, das diesmal beliebt wurde, unangenehm auffallen. Sonst pflegte die Unterrichtsverwaltung sich über Änderungen, die die religiöse Unterweisung und Erziehung betrafen, vorher mit dem Episkopat zu verständigen. Das hat man diesmal nicht getan, man hat es sogar förmlich abgelehnt, ihm mehr als eine „Anhörung“, die natürlich zu nichts verpflichtet, zuzubilligen und mit dünnen Worten für den Staat eine unbeschränkte Schulhoheit in Anspruch genommen. Auch ein Zeichen der Zeit, und kein erfreuliches! A. L a u s c h e r.

### Stadt und Land.

Verwunderung und Klagen mehren sich darüber, daß in der katholischen Landbevölkerung Vergnügungssucht und Verweltlichung steigen, die Religiosität sich mindert, der Kern des christlichen Glaubens und Lebens sich verflüchtigt, die Kirchen leerer werden, die Priesterberufe zurückgehen. Verwundern aber kann sich nur der, der mit

dem ländlichen Wesen weniger vertraut ist. Zu allen Zeiten ist der maßgebende Einfluß der Städte auf die Kultur und auf die Religion der Landbevölkerung unbestreitbar. Als Paulus missionierte, warf er sich auf die großen Städte. Zu allerletzt hat sich das Christentum in den Dörfern durchsetzen können. So sehr aber die heidnischen Dörfler infolge ihrer Unwissenheit — daher der Name „pagani“ für die Heiden — der geisterleuchtenden Lehre des Christentums widerstrebten, der Einfluß und der Eifer der Städte waren auf die Dauer unwiderstehlich. Was wir jetzt auf dem Lande verwundert oder klagend sehen, ist die Auswirkung der Industrialisierung, Materialisierung und Veräußerlichung des modernen Lebens, wie sie von den Städten ausgegangen ist und dort längst besteht. Wenn nicht die Eisenbahn, dann schleppt das Auto städtische Betriebe, städtische Zivilisation, Mode, städtisches Gerede und Gehabe überallhin. Wo haben wir im Rheinland noch rein bäuerliche Dörfer? Man staunt, wenn man auf dem Dorf sich umsieht, wie viele in der Hauptsache Lohnarbeiter oder Angestellte sind. Es gibt ganze Scharen von Dörfern, wo nur ein Drittel oder ein Viertel der Häuser als Bauernhäuser bezeichnet werden können, und auch das nur, wenn man die kleinsten Bauern mitrechnet, alle, die auch nur einen Ochsen auf ihren paar Stücken Land arbeiten lassen. Der Scheidungsprozeß der Geister, der in der Stadt vollzogen ist oder in seinen letzten Stadien sich vollzieht, wird auch im letzten Dorf vor sich gehen. Im Dorfwirtshaus und in der ländlichen Fabrik wie im Steinbruch wird man denselben Redensarten über Glauben und Kirche begegnen können wie auch in der städtischen Kneipe und im Großbetrieb.

Natürlich gibt es in jedem katholischen Dorf noch eine große Zahl christlicher Familien, viele fromme katholische Leute, Bauern, Handwerker und Arbeiter. Es wäre eine ganz verfehlte Meinung, wenn man die Zahl der Kirchentreuen in der Stadt für verhältnismäßig höher halten wollte als auf dem Lande. Doch möge jeder Landpfarrer einmal nachforschen, wie viele von den jungen Männern zwischen 20 und 35 Jahren des Sonn-

tags entweder keiner heiligen Messe beiwohnen oder erst zur Wandlung kommen oder bei dem erhabensten Gottesdienst an den Türen und in den Ecken so herumstehen, daß sie besser fortblieben. Verfasser kennt in seinem Dorfe genug junge Männer und Jünglinge, die er noch nie in einer Predigt gesehen hat. Es wird Dörfer geben, wo Sonntags durchschnittlich die Hälfte jener Zwanzig- bis Fünfunddreißigjährigen entweder die heilige Messe ganz versäumt oder so zu spät kommt und sich so benimmt, daß kein Einfluß des Glaubens mehr wahrzunehmen ist. Mancher hat früher bei seiner Tätigkeit in der Großstadt nicht begreifen können, also schon vor 15 und mehr Jahren, daß die vom Dorf Zugewanderten in einem so hohen Prozentsatz so schnell und so gründlich der Sozialdemokratie, dem Unglauben oder der Gleichgültigkeit verfielen. Die Abwandernden, die zur Stadt ziehen, sind meist junge Männer. Berücksichtigt man die obengeschilderte kirchliche Saumseligkeit gerade dieser Klasse von Menschen, so erklärt sich ohne Rest, daß sie zu zwei Dritteln von der Kirche abwandern, wenn sie in die Stadt abwandern. Die Verhältnisse sind nicht in allen Dörfern und allen Gegenden ganz gleich. Gerade wie aber in der Stadt die Pfarrer sich über den Prozentsatz der kirchentreuen Katholiken oft gewaltigen Täuschungen hingeben, so ahnen auch viele Landpfarrer nicht, wie wenig sie selbst und die Kirche überhaupt bei den jungen Männern bedeuten. Man weist zur Entschuldigung auf den Leichtsinns der jungen Männer hin. Müßte aber die christliche Religion nicht gerade die jungen Männer ergreifen? Welcher Pfarrer in Stadt und Land möchte nicht am liebsten diese jungen Männer als die aufmerksamsten Zuhörer bei seiner Predigt und als solche haben, die sich am nächsten um den Altar und das heilige Opfer scharen, das der Herr zuerst nur mit Männern gefeiert hat.

Man wird aus der Stadt heraus fragen: „Warum nehmen sich die Landpfarrer, die doch Zeit genug haben, nicht der jungen Männer an?“ Wie gern würde man sich der jungen Männer annehmen! Es würde des Pfarrers größte Freude sein. Doch versucht

es! Der junge Mann des Dorfes schenkt dem Pfarrer, selbst wenn er noch zu denen gehört, die an der Kirche festhalten, am allerletzten Vertrauen. Er will keine Belehrung von ihm. Er läßt ihn nur selten in sein Inneres schauen. Er läßt sich nur ungern von ihm aufsuchen. Es besteht kein inneres Band mehr zwischen dem Pfarrer und den jungen Männern, wozu die ländliche Scheu ihr Übriges tut. Im stillen spielt auch beim Dorfburschen die Vorstellung eine große Rolle, daß der Pfarrer der bezahlte Diener ist, der eben von Amts wegen so predigt, wie er predigt. Der Pfarrer ist aus der Masse der Männer herausgehoben, er gehört nicht mehr zu ihnen. Man kann sein Inneres nicht mit ihm teilen und sich vor ihm nicht geben, wie man ist. Und dabei haben wir heute durchschnittlich einen so hochstehenden, idealen Erwägungen so zugänglichen Klerus! Der Dorfbursche atmet die kirchenfeindliche Luft, die die ganze Welt durchweht. Der Geist weht, wo er will. Er ist nicht an die städtischen Schranken gebunden. Er findet Zugang von der Stadt zu dem entlegensten Winkel des Gebirges, ob es christlicher oder weltlicher Geist ist, der von der Stadt herüberkommt. Die jungen Männer wollen gar nicht, daß der Pfarrer sich ihrer annimmt. Sie amüsieren sich viel besser ohne ihn. Sie achten den Pfarrer am meisten, wenn er sie ungestört ihre Wege gehen läßt.

Das ist ein Bild mit scharfen Umrissen, das die Hauptrichtung des Denkens und Wesens festhält. Es trifft nicht überall in gleichem Maße zu. Ausnahmen gibt's überall. Manchem Landpfarrer ist es gelungen, sich diesen und jenen oder auch eine Gruppe zu Freunden zu machen. Im übrigen wollen aber wir zum Nutzen der Sache und zur Heilung eines Übels die Dinge so sehen, wie sie sind.

Was ist zu tun? In einem Artikel der KV 1924, Nr. 267 wurde die Gründung von katholischen Bauernvereinen zur Pflege der katholischen Weltanschauung empfohlen. Hier ist zunächst verkannt, daß der größte Teil der Dorfbewohner Arbeiter sind und nicht Bauern, und daß die Bauern durchgängig auch jetzt noch die kirchentreuesten Elemente des Dorfes sind, wenngleich auch

ihre Söhne dem Zeitgeist der Kirchenentfremdung zum großen Teil ihren Tribut entrichten. Also andere Vereine für die Arbeiter, Jünglinge? Der Volksverein? Wir wissen von den städtischen Vereinen her, daß sie segensreich wirken können in der Hand eines geeigneten Präses, vor allem, daß ihr Segen darin besteht, daß sie den Geistlichen aus seiner verhängnisvollen Isolierung herausreißen und ihn zu lebendiger Berührung mit dem Volke zwingen. Wir wissen aber auch, daß die Vereine nur einen Teil erfassen und, aufs Land übertragen, auch hier nur einen Teil dauernd besitzen werden, eben die, die es am wenigsten nötig haben. Wo führt ein kirchlicher Jungmännerverein auf dem Lande ein wirklich blühendes, Jugend und Gemeinde ergreifendes und durchdringendes Leben? Es wird nicht allzu häufig sein. Dazu kommt die üble Tatsache, daß jeder, auch der kirchliche Verein, die Zahl der Vergnügungen und Festlichkeiten steigert, das Familienleben hindert, die Gemeinde spaltet. Man sagt: es ist kein schlechtes Bedürfnis, wenn das Volk mal ein Schauspiel auf der Bühne sehen will usw. Gut, aber um Theater zu spielen, brauche ich keinen Verein. Laßt uns lieber ohne Verein für die ganze Gemeinde ein Dorf-fest mit Theater, Gesang usw. veranstalten, wobei alle anständigen weltlichen Vereine des Dorfes mitwirken, wo sich alle um ihren Pastor versammeln. Denn wir wollen ja doch in allererster Linie das christliche Dorf erneuern, die Gesamtheit erfassen, die Gemeinde wiederherstellen, nicht aber weiter zersplittern.

Eine entscheidende Wendung in der religiösen Lage der ländlichen Bevölkerung, d. h. der Jungmännerwelt, auf die es entscheidend ankommt, ist nicht von Vereinstätigkeit, sondern nur von einer entscheidenden Wendung der modernen Stadtkultur zu erwarten. In der Stadt müssen durch die führenden Geister an der Universität, in der Politik, Kunst, Theater, Wirtschaftsleben usw. die Feinde des Christentums und der Kirche, als da sind Materialismus, Kapitalismus, Sozialismus, Zivilisationsliberalismus, Menschenvergötterung, innerlich überwunden werden, dann wird sich auch auf dem Dorfe

wieder die katholische Überzeugung und Sitte allgemein durchsetzen. Die Stadt entscheidet. Man wird sagen, eine solche Umwertung aller Werte in der Stadtzivilisation sei unmöglich oder liege noch in weiter Ferne. Wahrscheinlich liegt sie noch in weiter Ferne. Wann wird nämlich der Katholizismus sich wieder siegreich erheben? Wer kann das sagen? Der Katholizismus verharrt seit Jahrhunderten in sich selbst — abgesehen von der rühmenswürdigen neueren Missionstätigkeit in außereuropäischen Ländern. In Europa befindet er sich in Ruhelage und beschränkt sich auf Verteidigung seines Besitzstandes. Wir sehen nirgends ein kühnes Eindringen in die kirchenfremden Massen der Gebildeten und der niederen Stände. Nicht einmal ein Herausgestalten einer kraftvollen, blühenden neuen Kultur aus seinem eigenen Schoße. Ganz entsprechend wollen auch die katholischen Vereine aller Art nur bewahren, schützen, erhalten. Daher bei allem Segen solcher notwendigen Tätigkeit die Klagen über halbe Erfolge, Stagnation, Zurückbleiben der Ernte hinter der aufgewendeten Mühe, Mangel an Begeisterung usw. Wann wird der Katholizismus aus dieser geistigen Selbstbegrenzung aufstehen? Wann wird er die Aufmerksamkeit der Welt von neuem an sich reißen und sich auf alle Führersitze schwingen? Wann werden die Städte widerhallen von entscheidenden Auseinandersetzungen mit dem Weltgeist, der seit Jahrhunderten regiert? Wir wissen es nicht und wir können es nicht machen. Gott muß es wollen und den Geist wecken. Wenn der Katholizismus der großen Welt wieder innerlich hoch, reich und siegesbewußt geworden ist, so wird er auch die männliche Jugend des Dorfes wieder in seinen Bann ziehen. Dann werden die jungen Männer die ersten sein, die der heiligen Messe beiwohnen, während sie jetzt die letzten sind.

Es wäre selbstverständlich nicht katholisch, die Hände in den Schoß zu legen und zu warten, bis der Herr jene erleuchteten Christen, jene großen Führer ruft, die in den Zentren des modernen Lebens den Weltgeist überwinden werden. Bis jene glorreiche Zeit heraufzieht, haben wir das Erbe nach Kräften



zu hüten und die Kleinarbeit in der Seelsorge zu leisten, die schwierig, mühsam, verdrießlich ist und viele Jahre unfruchtbar scheint. Die Pfarrer werden mit Klugheit und Liebe jene Gelegenheiten aufspüren, wo sie sich die heranwachsenden Jünglinge innerlich aufschließen können, um hie und da ein religiöses Feuerchen für Christus zu entfachen. Ob das mit Hilfe von Vereinen oder ohne sie besser möglich ist, ist gleichgültig, ist auch vielleicht oft von der Person des Pfarrers abhängig. Wir werden uns bescheiden müssen, wenn auch nur wenigen es innen aufgeht, daß christliches Leben eine Größe, Freiheit, Ehre und Freude in sich schließt, die im Dienste der Welt nicht gefunden wird. Von der jetzigen Entfremdung zwischen Priester und männlicher Jugend bis zu jenem Vertrauensverhältnis, das jeder Priester ersehnt, ist ein weiter, unübersehbarer Weg. Im eigenen Wandel zeigen, daß man weder herrschen noch Wohlstand und Gehalt genießen will, sein Talent dem Dorfe und der Gemeinde widmen, so werden wir an Mutterboden gewinnen, in dem das edle Vertrauen, das Herzensverhältnis sprießt, das Priester und Volk, vor allem Priester und männliche Jugend verbinden muß, jetzt aber so fern liegt.

Daß wir Predigt und Christenlehre auf dem Dorfe nicht gering behandeln dürfen, ist ebenso klar. Mir scheint, daß wir vom Unterricht der schlichten Dorfkinder in der Schule bis zur sonntäglichen Hochamtspredigt die christliche Lehrtätigkeit auf eine innere Selbständigmachung des christlichen Charakters hin richten müssen. Damit ist kein apologetischer Lehrbetrieb gemeint, sondern Erschließung der tiefsten katholischen Glaubenswahrheiten und Lebenswerte. Was bleibt uns nach dem Schwinden oder Erweichen der äußeren Sittenmacht von ehemals anders übrig, als an der Erziehung selbständiger religiöser Menschen zu arbeiten? Bei dem herrschenden Zeitgeist können wir auch so nicht alle retten. Vielleicht werden wir nur wenige so weit bringen, daß sie aus sich heraus in allem katholisch leben. Aber solche wenigen bedeuten viel. Sie sind Ansatzpunkte neuer Zellen katholischen Lebens.

Zuletzt sei auch hier hingewiesen auf die Notwendigkeit, den Dorfgottesdienst so edel, erbauend und anziehend zu gestalten, wie immer es möglich ist. Die Dorfkirche ist Kultstätte, Bildungsanstalt, Theater, Museum, Konzertsaal, alles in einem. Mögen wir nicht müde werden, das Dorfkirchlein künstlerisch zu heben, Kirchenmusik und Gesang zu pflegen und alle zu einer wirklichen inneren und tätigen Beteiligung besonders am Opfer der heiligen Messe zu führen. Dank der liturgischen Bewegung wissen wir, daß die heilige Messe in sich ein erhabener und unvergleichlicher Gottesdienst ist, daß wir keiner immer neuen Andachtsformen und vermehrter Ablaßgelegenheiten bedürfen, um wie durch immer neue Reklame das Volk zu religiösen Übungen herbeizulocken. Die heilige Messe tut's allein. Es ist die Königsaufgabe auf dem Dorfe wie in der Stadt, ein solches Verständnis der heiligen Messe zu vermitteln und sie so zu feiern, daß sie das Opfer des ganzen gläubigen Volkes durch den Priester ist, daß alle mit dem Priester zusammenwirken, deshalb sich um ihn scharen, um den Altar stehen, mit ihm beten oder singen. Jetzt beten so viele, wer weiß was oder nichts, jetzt stehen die jungen Männer, wer weiß wo, in allen Winkeln oder vor der Tür und treiben ihre Posen. Durch Verbindung von Priester und männlicher Jugend beim Meßopfer zur Einheit zwischen beiden auch außerhalb des Gotteshauses! Beides wächst nur miteinander.

Pfarrer Dr. Bertrams, Iversheim.

### Der Kampf um den Sonntag.

„Haben wir noch christliche Feiertage?“ fragt der protestantische Pfarrer Schowalter aus Wittenberge (Brandenburg) in der „Christlichen Welt“ (Nr. 7/8, 1925) und kennzeichnet damit eines der bedenklichsten Symptome der fortschreitenden Entchristlichung unseres ganzen öffentlichen Lebens. Der zähe Kampf, den er seit mehreren Jahren in dieser Frage gegen die zunehmende Abstumpfung des öffentlichen Gewissens und die Tatenlosigkeit der Behörden führt, spielt sich zwar auf protestantischem Boden ab und gilt, neben der Erhaltung der Sonn-

tagsruhe, vor allem den drei großen protestantischen Feiertagen Karfreitag, Bußtag und Totensonntag. Aber seine Ausführungen treffen leider auch für unsere katholischen Gegenden und die übrigen hohen christlichen Festtage zu.

Oberflächlich betrachtet steht es um den gesetzlichen Schutz der Sonn- und Feiertage in der neuen deutschen Republik nicht schlechter als im früheren Kaiserreich. Im Gegenteil. Art. 139 der Reichsverfassung lautet: „Der Sonntag und die staatlich anerkannten Feiertage bleiben als Tage der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung gesetzlich geschützt.“ Etwas Ähnliches haben wir in der alten Verfassung nicht gehabt, und ebenso sind die Bestimmungen der Gewerbeordnung sowie die Verfügungen der Oberpräsidenten, denen die Sorge für die Durchführung der Sonntagsruhe anvertraut ist, nach wie vor in Kraft.

Wie aber werden diese gesetzlichen Bestimmungen gehandhabt? fragt Sch. „Nach wie vor steht die herkömmliche Werktagstätigkeit während des Gottesdienstes still, d. h. soweit die beteiligten Arbeitskräfte den Stillstand erzwingen. Wenn sich kein Arbeiter oder Gehilfe beschwert, greift auch die Aufsichtsbehörde nicht ein. Ich habe noch nicht gesehen, daß ein Arbeitender gehindert oder ein Wagen festgehalten worden wäre. Für Tausende ist der Sonntagmorgen die Zeit zum Holzhacken, zu Garten- und Feldarbeit und zu häuslichen Reparaturen; auch rings um die Kirche. Die Zeit der Angst um die Beschaffung von Lebensmitteln hat große Teile der Bevölkerung der Sonntagsruhe entfremdet. Nun sind die Verhältnisse wieder besser geworden, aber die Gewohnheit der Sonntagsarbeit ist geblieben.“

Aber zu diesem ersten und ältesten Feinde der Sonntagsheiligung, der irdischen Erwerbsgier, hat sich in unserer Zeit ein zweiter, noch schlimmerer gesellt: der Sport. Er gibt heute dem Sonntage in der Öffentlichkeit geradezu sein Gepräge. „Die kleinste Stadt hat Sonntag für Sonntag ihre Fußballwettspiele, und die Fülle der Ankündigungen könnte einen Fremden fast vermuten lassen, daß der Sonntag eigens für die Fußballwetts-

spiele eingerichtet sei. Vorbereitungen, Empfang der Gäste, Spiel und Abmarsch füllen den Tag aus. Da solche Veranstaltungen meist außerhalb der Stadt stattfinden, stören sie den Gottesdienst nicht direkt, sie entziehen ihm nur das Interesse und die Beteiligung so vieler Vereinsmitglieder und Zuschauer. Aber auch innerhalb der Stadt finden Wettläufe aller Art, Rad-, Motor- und Autowettfahrten statt. Wenn sie den Gottesdienst nicht «unmittelbar» stören, so werden sie zugelassen.“

Was ist dagegen zu machen? Sehr wenig. Denn Körperpflege und Sport sind heute, wie männiglich bekannt, die gehegten und gepflegten Lieblingskinder der hohen Behörden. 1923 hat Sch. sich bemüht, ein auf den Karfreitag angesagtes Meisterschaftsboxen zu verhindern. Das ist ihm gelungen. Im verflossenen Jahre versuchte er, die in allen Schulen angekündigten Turn- und Tanzvorführungen einer Musterschule vom Karfreitag fernzuhalten — aber ohne Erfolg. Die von zwei Seiten bedrängte Polizeibehörde verwies der Regierungspräsident von Potsdam auf einen Runderlaß des Herrn Ministers des Innern vom 6. November 1921, und dieser lautet: „Wie ich einer Angabe des Deutschen Reichsausschusses für Leibesübungen entnehme, werden anscheinend an einzelnen Orten die über die äußere Heiligung der Sonn- und Feiertage ergangenen Oberpräsidialverordnungen so ausgelegt, daß dadurch für turnerische und sportliche Veranstaltungen Schwierigkeiten entstehen. Bei der Bedeutung, die die Pflege des Turnens und des Sportes für die Volksgesundheit, insonderheit für die Heranbildung eines gesunden Nachwuchses hat, werden die einschränkenden Vorschriften lediglich darauf abzustellen sein, daß während der Zeit des Hauptgottesdienstes durch geräuschvolle Veranstaltungen in der Nähe der Kirche oder sonstiger Räume, in denen Gottesdienste stattfinden, eine Störung dieses Gottesdienstes nicht eintreten darf. Turnerische und sportliche Veranstaltungen ohne Rücksicht darauf, ob sie eine Störung des Gottesdienstes besorgen lassen, allgemein während dieser Zeit zu verbieten, geht nicht an. Hiernach

ersuche ich in Zukunft zu verfahren.“ M. a. W.: Es wird nicht mehr der Tag geschützt, sondern nur noch der Gottesdienst, und selbst auf den höchsten Feiertag wird diese einengende Auslegung angewandt.

Nun kommt das endlose Kapitel der Sonntagsvergnügungen und der Samstagsvergnügungen, die sich bis in den Sonntag hineinziehen. „Überall wird weitestgehendes Entgegenkommen geübt. Entweder der Amtsvorsteher oder der Landrat ist immer für die Gewährung von Tanzerlaubnis, und der toleranteste Teil dringt schließlich immer durch. Von den acht Gastwirten einer Pfarrgemeinde meiner Diözese z. B. hat jeder bereits die Erlaubnis erkämpft, alle vier Wochen einen öffentlichen Tanz halten zu dürfen. In dieser einen Pfarrgemeinde von 1400 Seelen finden also allein 96 erlaubte öffentliche Tanzvergnügungen im Jahre Sonnabends statt, und die Teilnehmer gehen oft erst bei hellem Tage nach Hause, da eine Kontrolle so gut wie gar nicht stattfindet. Wo soll da die Feierstimmung der Seele herkommen? Wo auch nur die Kraft und Zeit zum Besuche des Gottesdienstes?“

„Es besteht also“, so schließt der Verfasser, „tatsächlich ein öffentlicher Schutz der kirchlichen Sonn- und Festtagsfeier nicht. Geschützt ist nur noch die soziale Forderung der Arbeitsruhe und die weltliche Forderung der Freizeit für Vergnügungen. ... Die religiöse Sonntagsfeier wird zu einer Liebhaberei kleiner Kreise, auf die die Allgemeinheit keine Rücksicht mehr zu nehmen braucht.“ Und Art. 139 der Reichsverfassung? — —

Gewiß, auch Sch. ist der Meinung, daß hier nicht alles, nicht einmal das Wichtigste durch gesetzliche Bestimmungen erzwungen werden kann. Hier liegen innere Hemmungen, deren Überwindung Sache der Seelsorge ist. Aber ihre Arbeit wird unmöglich gemacht durch äußere Hemmungen, und deren Beseitigung muß durch eine Reform der Schutzbestimmungen erreicht werden. S.

### Quamprimum baptizentur ...

Ein Übelstand, der nach energischen Gegenmaßnahmen ruft, dringt seit drei bis vier

Jahrzehnten immer tiefer ins kirchliche Leben ein: die Taufe der Neugeborenen wird langsam, aber stetig weiter hinausgeschoben. Die kirchlichen Bestimmungen über den Zeitpunkt der Taufe sind einfach und klar:

1. Cod. Jur. Can. can. 770: Infantes quamprimum baptizentur.

2. Kölner Provinzialkonzil Pars II, Tit. II, cap. XI: Baptismatis sacramentum, quum ad salutem tam sit necessarium, parochi quantum fieri potest curabunt, ne quis infans ulla hominum culpa eodem privetur. Quantocius conferendum nec umquam ultra tertium diem prolatandum est; et ut maturandum curent saepius monendi sunt fideles.

3. Erzbischöfliche Verordnung über das Sakrament der Ehe (2. Sonntag nach Epiphanie) Nr. 14: Wird die Ehe mit Kindern gesegnet, so ist es für die Eltern strenge Pflicht, ihnen sobald als möglich die Gnade der heiligen Taufe zu verschaffen.

4. Erzbischöfliche Verordnung über die Spendung der heiligen Taufe (Dreifaltigkeitssonntag) Nr. 2: Nach den bestehenden kirchlichen Vorschriften soll die Spendung der heiligen Taufe nicht über den dritten Tag nach der Geburt hinausgeschoben werden.

Leider redet aber auch die Statistik eine nicht weniger deutliche Sprache. Ich habe die Taufbücher meiner Pfarre daraufhin bis 1895 zurück durchgesehen — erst seit diesem Jahre gibt das Taufbuch auch den Tag der Geburt an — und als Stichjahre die Jahre 1895, 1904, 1914 und 1924 herausgenommen. Von den in diesen Jahren geborenen Kindern wurden getauft innerhalb der beiden ersten Tage nach dem Geburtstage:

1895:	29,5%
1904:	19 %
1914:	15,6%
1924:	11,6%

Innerhalb der drei ersten Tage nach dem Geburtstage wurden zur Taufe gebracht von den Neugeborenen dieser vier Jahre:

1895:	44,3%
1904:	37,3%
1914:	31,6%
1924:	24,5%



Entsprechend ansteigende Zahlen zeigen die bis zum achten Tage nach der Geburt hinausgeschobenen Taufen, und von der Gesamtzahl der in diesen Jahren geborenen Kinder wurden gar erst nach 9 bis 20 Tagen zur Taufe gebracht 1895:8,2%, 1904:8,1%, 1914:13,9% und 1924:29,6%! Hätten mir auch für die 80er und 70er Jahre noch die Angaben über Geburt und Taufe vorgelegen, so würde die beklagte Erscheinung noch viel deutlicher zutage treten. Alte Pfarreingesessene versichern mir, daß es damals noch allgemeiner Brauch war, die Kinder schon am Tage der Geburt, spätestens aber am zweiten Tage zur Taufe zu bringen.

Ohne Zweifel entspricht das der alten kirchlichen Praxis. Von einer karthagischen Provinzialsynode um 252 schrieb Cyprian an einen Bischof Fidus, der die Verschiebung der Kindertaufe bis zum achten Tage, dem Tage der Beschneidung des Herrn, befürwortet hatte: „Quantum vero ad causam infantium pertinet, quos dixisti intra secundum vel tertium diem quam nati sint constitutos baptizari non oportere, et considerandam esse legem circumcisionis antiquae, ut intra octavum diem eum qui natus est baptizandum et sanctificandum non putares: longe aliud in concilio nostro visum est. In hoc enim, quod tu putabas esse faciendum nemo consensit, sed universi potius iudicavimus, nulli hominum nato misericordiam Dei et gratiam denegandam (Ep. 64, ed. Harnack 718).

Hier erwächst dem Seelsorgsklerus eine Aufgabe, über deren Schwierigkeit man sich nicht täuschen möge. Ich habe schon seit Jahren bei jeder sich darbietenden Gelegenheit auf die frühzeitige Taufe der Kinder gedrängt, insbesondere im Brautunterricht, in der Predigt, in den Konferenzen des Müttervereins und beim Vorlesen der obenerwähnten Verordnungen. Das gleiche geschah von seiten unserer Kapläne. Und der Erfolg? — immer noch absteigende Tendenz.

Möge diesen Zeilen wenigstens der bescheidene Erfolg beschieden sein, daß die Aufmerksamkeit aufs neue auf diesen Punkt hingelenkt werde. Der Seelsorger hat die Pflicht und Aufgabe, der beredete Anwalt der

Kleinen zu sein, die mit Tränen zur Welt kommen und mit der ganzen Schöpfung nach der Erlösung seufzen.

Oberpfarrer M. Schützen, Viersen.

## Zum Breviergebet.

Eine Arbeit, für die ihm der brevierbetende Klerus besonderen Dank wissen wird, hat P. *Athanasius Wintersig*, Benediktiner der Abtei Maria Laach, in Angriff genommen: eine auf vier Bändchen berechnete Ausgabe der Väterlesungen des Breviers. Die erste Abteilung, das Proprium de tempore vom ersten Adventssonntag bis Quinquagesima umfassend, liegt vor, dem Andenken an einen frühvollendeten Priester unserer Erzdiözese gewidmet (*Ecclesia orans* Bd. 13, XVI u. 390 S., Freiburg 1925).

Tagesmesse und Tagesoffizium bilden die feste liturgische Grundlage des priesterlichen Gebetslebens. Wie beide untereinander innerlich aufs engste verbunden sind, so soll in und mit ihnen auch das tägliche Gebet des Priesters, Morgen- und Abendgebet, Lesung und Betrachtung, einheitlich zusammengeschlossen und in das große gemeinsame Gebet der Kirche eingefügt werden. Aber so nahe liegend und einleuchtend dieser Gedanke ist, so groß sind die Schwierigkeiten, die sich seiner Verwirklichung entgegenstellen, so oft der Priester das Brevier zur Hand nimmt. Seine Sprache ist nicht mehr die unsere, weder den Worten noch dem Geiste nach, der die Gedanken in diese Formen goß — darüber helfen alle Argumente nicht hinweg, so überzeugend sie im übrigen Notwendigkeit und Bedeutung einer einheitlichen Kirchensprache dartun. Ferngerückt ist uns Leben und Erleben, Zeit und Umwelt der Männer, die hier zu uns reden, und auch die Gemeinschaft des Glaubens, die uns mit ihnen verbindet, hebt diese Spannung nicht auf. Im Psalterium kämpfen wir mit einer Übersetzung, die uns die hier verborgenen Herrlichkeiten kaum ahnen läßt; jede erneute Beschäftigung mit einer guten Psalmenübersetzung, etwa der von *Athanasius Miller* (Bd. 5 der *Ecclesia orans*), bringt das schmerzlich zum Bewußtsein. Die Schriftlesung muß sich nur zu oft mit zusammenhanglosen

Bruchstücken begnügen und geht Jahr für Jahr über die wertvollsten Bücher und Briefe mit den wenigen Sätzen der Initia hinweg. Endlich erschließen sich auch viele Väterlesungen dem Verständnis des Beters nur schwer, und W. verschweigt ihre Mängel nicht. Ihre Auswahl weist auf eine Vergangenheit zurück, die weder einen umfassenden Überblick über die Schätze der patristischen Literatur noch die wissenschaftliche Ausrüstung besaß, um vom Guten das Beste zu wählen und Echtes von Unterschobenem kritisch zu scheiden. Rücksichten auf die praktischen Bedürfnisse des Predigers, die schon im Homiliar des Paulus Diakonus Warnefried (zwischen 786 bis 797), dem Grundstock des Homiliars der römischen Kirche, deutlich hervortreten, taten ein übriges, manchem zweitrangigen Text den Vortritt vor einem gehaltvolleren zu verschaffen, und dazu gehen gar noch fast ein Achtel der etwa vierhundert Väterlektionen unter falschem Verfassernamen. An und für sich sind es infolgedessen nicht gerade die schwierigsten Texte, die ins Brevier aufgenommen worden sind. Trotzdem wird auch deren Verständnis wiederum erschwert durch die starken Kürzungen, die sich die alten Lesungen des klösterlichen Chorgebets seit dem 11. Jahrhundert, gegen den energischen Widerstand von Cluny, mußten gefallen lassen, und durch die oft sehr wenig glückliche Abgrenzung der Lektionen, die in den Folianten vorgenommen wurde, als der ursprüngliche Brauch aufhörte, durch den Abt oder Chorleiter die Länge der Lesung bestimmen zu lassen.

Die von Pius X. eingeleitete Reform des Breviers ist noch nicht zu den Väterlesungen gelangt. Darum ist jeder Versuch willkommen, der auch hier die vorhandenen und allgemein zugestandenen Mängel überwinden hilft. In W.s Ausgabe erscheint zunächst der *Sermo* der zweiten und die Homilie der dritten bzw. einzigen Nokturn im lateinischen Original mit nebenangestellter Übersetzung, nach Verfasser und Text richtig bezeichnet, mit kurzen Erläuterungen schwieriger Stellen und Anspielungen. Sodann aber fügt der Verfasser — ein sehr glücklicher Gedanke —

den gesamten Rest des *Sermo* oder der Homilie in deutscher Übersetzung bei, gibt so dem Beter zurück, was ihm genommen worden ist, als die ursprüngliche Vollständigkeit der Väterlesungen der zunehmenden Belastung des Welt- und Ordensklerus zum Opfer fallen mußte, und erleichtert ihm das Verständnis durch eine vorangestellte knappe Inhaltsangabe. Auf diese Weise wird, wenn einmal alle vier Abteilungen vorliegen, ein recht bedeutendes Stück der Väterliteratur im engsten Anschluß an das Offizium dem Klerus in handlicher Ausgabe wieder nahegebracht. Nicht nur das Breviergebet, sondern auch die Betrachtung und die geistliche Lesung wird daraus Anregung und Nutzen schöpfen. Aber auch die Praxis soll nicht leer ausgehen, und der Prediger vor allem wird die beigegebenen sorgfältigen Verzeichnisse der übersetzten Väterwerke und der angeführten und erklärten Schriftstellen wie auch das reichhaltige Sachregister dankbar begrüßen. S.

### Ländliche Priesterberufe.

Die in den „Kölner Seelsorgeblättern“ (1923, Nr. 4) und in dieser Zeitschrift (1924, S. 205ff.) zuerst festgestellte Abnahme der ländlichen Priesterberufe ist seither noch von verschiedenen Seiten bestätigt und mit Zahlen belegt worden. Die Tatsache wird allenthalben zugegeben, ihre statistische Erfassung ist aber gerade in Rheinland-Westfalen sehr erschwert durch die rapide fortschreitende Industrialisierung ehemals ländlicher Gegenden und die weit in das Land hinausgreifenden Eingemeindungsbestrebungen fast aller großen Städte. Inzwischen ist man auch in anderen Diözesen auf das Problem aufmerksam geworden und macht auch dort, wo sich die Grenzen zwischen Dorf und Stadt längst nicht so stark verschoben haben und dadurch die Übersicht erschweren, die gleichen Feststellungen. Professor Dr. Hild, Regens des Limburger Priesterseminars, hat, wie er uns freundlich mitteilt, die in den beiden Jahrzehnten 1905 bis 1914 und 1915 bis 1924 in der Diözese Limburg geweihten Priester nach ihrer Heimat geordnet. Es ergibt sich, daß von den 129

Priestern des ersten Jahrzehnts 34,9% aus Städten und 65,1% vom Lande, von den 85 Priestern des zweiten (Kriegs-) Jahrzehnts 49,4% aus Städten und 50,6% vom Lande, von den jetzigen 52 Theologiestudierenden aber 75% aus der Stadt und nur noch 25% vom Lande stammen. Insbesondere haben in den letzten zwanzig Jahren die beiden großen Städte Frankfurt und Wiesbaden eine verhältnismäßig hohe Zahl von Geistlichen gestellt.

Die zunehmende Abwanderung der Priesterberufe vom flachen Lande in die Stadt ist somit auch hier erwiesen. Ob sie ohne unerwünschte Folgen bleiben oder auch von Einfluß auf die bisherige körperliche wie seelische Leistungsfähigkeit und Widerstandskraft unseres Klerus sein wird, kann erst die Zukunft lehren. S.

### Lacordaire.

In der Sammlung „Predigt-Studien“ erscheint soeben eine Schrift von Pfarrer Dr. Honnef über Lacordaire. (Lacordaire, Sein Werden und Wirken als Prediger, Predigt-Studien, 7. Bd., 95 S., Schöningh, Paderborn 1924.) Mit psychologischer Einstellung wird hier auf zeitgeschichtlichem Hintergrund ein anschauliches Bild des großen Predigers entworfen. Der Verfasser gliedert seine Studie in drei Hauptteile. Der erste Teil behandelt den Entwicklungsgang Lacordaires als Prediger; der zweite befaßt sich mit seiner Persönlichkeit; der dritte würdigt vornehmlich seine Konferenzpredigten nach der inhaltlichen und nach der formellen Seite. Die Darstellung verrät warme Anteilnahme für Lacordaire und sein Wirken, ohne irgendwo die gebotene Objektivität im Urteil vermissen zu lassen. Mit Geschick wird im ersten Hauptabschnitt das Milieu gezeichnet, in das Lacordaire hineingestellt war. Vielleicht hätte in diesem Zusammenhang der innere Werdegang Lacordaires noch geschlossener und weitläufiger aus dem biographischen Quellbefund dargelegt werden können. Der zweite Hauptteil erschließt das Geheimnis der erfolgreichen Wirksamkeit seiner Persön-

lichkeit, zu der Heimat und Fremde mit gleicher Bewunderung emporschauten. Was hier gesagt wird, sind zum großen Teil Erfordernisse, die allezeit für eine fruchtbringende Kanzeltätigkeit unerläßliche Vorbedingungen darstellen. Im dritten Hauptabschnitt werden die wichtigsten Predigten skizziert, um einen Einblick zu ermöglichen in den Stoff und die Art seiner Behandlung. Der Verfasser hat sich hier einer äußerst mühevollen Arbeit unterzogen. Es hätten indes meines Erachtens größere Proben aus einzelnen Predigten auch wohl genügt, um den Nachweis zu bringen, daß die philosophisch eingestellte und unterbaute Konferenzpredigt gegenüber bestimmten Geistesströmungen ihre Berechtigung haben kann. Sie ist und bleibt wertvoll als a u ß e r o r d e n t l i c h e s Mittel, um intellektuelle Schwierigkeiten auszuräumen und die Bahn für die lebendige Erfassung der Offenbarungsreligion freizumachen, mit anderen Worten als Missionspredigt für suchende Irr- und Ungläubige. Im allgemeinen aber muß die katholische Kanzel der positiven Darlegung der Heilsgüter vorbehalten bleiben. — Dem Prediger von heute gibt die Schrift von Honnef manchen Fingerzeig und reichliche Anregung, insbesondere durch die vergleichende Gegenüberstellung der Ideen, die Lacordaires Zeitgenossen bewegten und auch in unseren Tagen wieder Einfluß zu erlangen suchen. Pfarrer J. Schmitz, Weiß.

### Das Bevölkerungsproblem.

Nachdem die Bevölkerungsstatistik seit Kriegsbeginn jeglichen Boden unter den Füßen verloren hatte, sind in den letzten Monaten zum erstenmal wieder einigermaßen zuverlässige Ziffern über die Bevölkerungsbewegung im vergangenen Jahrzehnt bekannt geworden. Das Bild ist für alle europäischen Länder, etwa mit Ausnahme von Rußland und Italien, ein überaus düsteres.

In Deutschland kamen im Jahre 1869 noch 37,8 Lebendgeborene auf je 1000 Einwohner, und diese Ziffer hielt sich mit einigen Schwankungen bis 1901. Mit diesem



Jahre beginnt der Niedergang, und als niedrigste Ziffer war 26,8 erreicht, als der Krieg ausbrach. Die Kriegsjahre 1915-18 drückten in rapidem Fall die Geburtenziffer bis auf 13,4 herab, und nach vorübergehender Erholung brachte das Jahr 1922 einen abermaligen Sturz auf 12,1, der sich im Jahre 1923 bis auf 10,4 fortsetzte. Erst im dritten Vierteljahr 1923 ist dieser Tiefstand abermals überwunden worden, und die Geburtenkurve hatte am 1. Oktober 1924 selbst in den Großstädten, wo sie am tiefsten gesunken war, wieder 14,3 für je tausend Bewohner erreicht, ohne Zweifel nicht ohne Zusammenhang mit der Ende 1923 erfolgten Stabilisierung der Währung. Hier beginnt also ein schwacher Hoffnungsschimmer aufzuleuchten, und im laufenden Jahre 1925 wird es sich zeigen müssen, ob eine nachhaltige Besserung eingesetzt hat.

Trostloser erscheint die Lage in Frank-

reich. Hier setzte sich trotz des errungenen Sieges und der günstigen wirtschaftlichen Konjunktur die seit Jahren ununterbrochene Geburtenabnahme auch 1921 und 1922 noch fort. „Le Petit Parisien“ brachte vor einiger Zeit eine vergleichende Zusammenstellung über die Zahl der Lebendgeborenen in den zehn größten Städten Frankreichs. Sie wies einen weiteren Rückgang von 11 % nach und stellte fest, daß das Jahr 1922 Deutschland immerhin noch einen Bevölkerungszuwachs von 513 000 gebracht habe, Frankreich aber nur eine Vermehrung um 70 000 Seelen. Ja, von sachverständiger Seite wird darauf hingewiesen, daß Frankreich selbst diesen geringen Geburtenüberschuß nur den früheren reichsdeutschen Gebieten, insbesondere Elsaß-Lothringen, verdankt, und daß ohne diese Gebietserweiterung die Geburtenziffer Frankreichs sich heute kaum noch merklich über die Sterbeziffer erheben würde.



## Die Lehre des Konzils von Trient über das hl. Meßopfer.

Von Professor Dr. P. Junglas in Bonn.

Die Bedeutung des Lehrunterschiedes zwischen Katholizismus und Protestantismus bezüglich des heiligen Meßopfers faßt *Luther* in den Schmalkaldischen Artikeln (II, 2. n. 10) also zusammen: „Denn wo es möglich wäre, daß sie uns alle andere Artikel nachgäben, so können sie doch diesen Artikel nicht nachgeben. Wie der Kompegius zu Augsburg gesagt, er wollt sich eher auf Stücken zerreißen lassen, ehe er wollt die Messe fahren lassen. So werde ich mich auch, mit Gottes Hilfe, eher lassen zu Aschen machen, ehe ich einen Meßknecht mit seinem Werk, er sei gut oder böse, lasse meinem Herrn und Heiland Jesu Christo gleich oder höher sein. Also sind und bleiben wir ewiglich geschieden und wider einander. Sie fühlen's wohl, wo die Messe fällt, so liegt das Papsttum; ehe sie das lassen geschehen, so töten sie uns alle, wo sie es vermügen.“ Es ist auch kaum eine katholische Lehre mit solcher rohen Derbheit bekämpft worden wie das heilige Meßopfer. Gleich nach obigen Bekenntnisworten fährt *Luther* fort: „Über das alles hat dieser Drachenschwanz, die Messe, viel Ungeziefers und Geschmeiß mancherlei Abgötterei gezeuget.“

Die Bedeutung der konziliaren Entscheidung zu Trient beruht nun nicht nur darin, daß das Konzil die von den Reformatoren entstellte Lehre richtig stellte, sondern vor allem auch darin, daß es auf diese Lehre neues Licht fallen ließ, indem es das heilige Meßopfer im großen Zusammenhang mit dem Erlösungswerk betrachtete und ihm innerhalb des subjektiven Erlösungsprozesses seine festumgrenzte Stellung anwies. Eine Definition des Wesens des Meßopfers hat das Konzil nicht gegeben, wie es auch das Wesen des Coenaopfers, der Erbsünde und der heiligmachenden Gnade nicht definierte. Was wir jeden Tag in den Konsekrationsworten als „mysterium fidei“ anbeten, behält auch noch nach den Entscheidungen sein mystisches Dunkel und seine göttliche Tiefe.

Die Theologie sucht nun, getreu ihrer spekulativen Aufgabe, durch Ausdeutung der in Trient gegebenen Bestimmungen auch Licht auf die Frage nach dem Wesen des Meßopfers zu werfen. Dabei ergab sich das nicht gerade erfreuliche Schauspiel, daß eine Überfülle von Theorien entstanden ist und immer noch neue entstehen, die nicht nur in Nebensächlichem, sondern in wesentlichen Punkten voneinander abweichen. Zudem berufen sich alle auf das Konzil; bald soll das Konzil ausdrücklich ihre Theorie enthalten, bald soll sie als Grundlage der Definitionen im Bewußtsein der Väter gelegen haben; immer aber soll

wenigstens die Weite der konziliaren Entscheidung der betreffenden Theorie ihre Daseinsberechtigung garantieren.

Angesichts dieses Tatbestandes will ich den Versuch machen, den Sinn der Tridentinischen Entscheidungen festzulegen. Neben den neuerdings von der Görresgesellschaft herausgegebenen Akten stehen uns als hervorragendes Interpretationsmittel zur Verfügung die häretischen Gegensätze, wie sie in den protestantischen Bekenntnisschriften enthalten sind. (I. Teil.) In einem zweiten Teile (II) will ich dann die gewonnenen Erkenntnisse auf die Theorien über das Wesen des Meßopfers anwenden. Ich verspreche mir keinen besonderen Nutzen von einer ausführlichen Darstellung und Kritik der einzelnen Theorien. Deshalb greife ich zurück auf das, was psychologisch hinter den einzelnen Theorien liegt. Es sind das die Schwierigkeiten, die unser Wissen, unser Denken und unser religiöses Bewußtsein bei dieser Materie findet. In einem letzten Teile (III) gebe ich einige praktische Erwägungen, wie die dogmatische Lehre der Frömmigkeit nutzbar gemacht werden kann.

§ 1.

## I.

1. Der erste charakteristische Irrtum über das heilige Meßopfer, der uns bei der Lektüre der *Confessio Augustana* begegnet, ist die Behauptung, daß nach katholischer Lehre Christus am Kreuze nur genug getan habe für die Erbsünde; für alle persönlichen Sünden sei die Messe eingesetzt: *Accessit opinio, quae auxit privatas missas in infinitum, videlicet quod Christus sua passione satisfecerit pro peccato originis, et instituerit missam, in qua fieret oblatio pro quotidianis delictis, mortalibus et venialibus* (*Conf. Aug. Art. 24, 21*). Als Beweis für diese Behauptung wird in der Apologie der Augsburger Konfession (*Art. 24, 62*) ein angebliches Wort des hl. Thomas von Aquin zitiert: „*Corpus Domini, semel oblatum in Cruce pro debito originali, jugiter offeri pro quotidianis delictis in altari, ut habeat in hoc Ecclesia munus ad placandum sibi Deum.*“

Im Sinne dieser Darstellung schreibt dann z. B. der Protestant *Ebrard*, daß der Blick des mittelalterlichen Christen sich nicht nach dem Herrn im Himmel gewandt, sondern nach dem Christus auf dem Altare. Nur dem Namen nach habe Christus das Heil vermittelt, in Wirklichkeit sei er ein Plusquamperfektum gewesen. An Stelle Christi sei der Priester getreten als Mittler zwischen dem Erlöser und den Erlösten<sup>1</sup>.

Die Berufung auf den hl. Thomas ist hinfällig. Denn der zitierte Satz stammt aus einem mittelalterlichen Traktat „*De venerabili Sacramento altaris*“, dessen Verfasser unbekannt ist<sup>2</sup>. Übrigens ist auch dieser unbekannte Verfasser mißver-

<sup>1</sup> *Aug. Ebrard*, Das Dogma vom Abendmahl und seine Geschichte, I, 465. Frankfurt 1845, zitiert bei *Fr. S. Renz*: Geschichte des Meßopferbegriffs, II, 171. Freiburg 1902.

<sup>2</sup> Das Werkchen findet sich unter den dubia des hl. Thomas in der Parma-Ausgabe (1865), tom. XVII, opuscul. 51, 155 sqq. Die kritischen Nachweise der Unechtheit bei *de Rubeis*, dissert. criticae, disput. 21, c. 5 (abgedruckt in der von Leo XIII. veranlaßten großen Ausgabe des Aquinaten, Bd. I). Es wird öfters *Albertus Magnus* zugeschrieben.



standen, denn er läßt Christus sagen: *Pro debitis omnium sacrificium sufficiens in cruce offerebam* (l. c. 156). Im zweiten Kapitel sucht er den Unterschied zwischen Kreuzesopfer und Meßopfer so zu bestimmen, daß das erstere in *pretium*, das letztere in *solacium* uns gegeben sei. Daraus ergibt sich, daß auch nach seiner Anschauung das Kreuzesopfer die objektive Erlösung vollbracht für alle Sünden.

Die großen Theologen, *Thomas, Bonaventura* u. a., hatten schon längst die klassische Formel geprägt, daß Christus am Kreuze der Suffizienz nach alle Sünden und alle Strafen gesühnt habe. Wirksam aber werde der einzelne erlöst (effizienter), wenn er die von Christus eingesetzten Mittel gebrauche. Dadurch werde aber dem Kreuze Christi keine Schmach zugefügt, weil alle anderen Mittel wie heilige Messe, Sakrament, Gebet, Bußübungen ihre Kraft aus der Passion Christi hätten.

Schwierigkeiten bereiteten eigentlich nur die zeitlichen Strafen, sowohl die allgemeinen Plagen wie Krankheit, Not und Tod, als die besonderen Schicksale der einzelnen. Aber auch von ihnen hat uns Christus am Kreuze erlöst, wenn nicht *de praesenti*, so doch *de futuro*; denn als letzter Feind des Gottesreiches wird der Tod überwunden. Für die Gegenwart befreite uns Christus von der Strafe nur, insoweit sie eine *oppressiva* ist, wie Bonaventura sagt: Christus hat uns die Gnadenkräfte verdient, so daß uns die Leiden nicht erdrücken. Sie bleiben als *poenae promotivae*, um uns zur Barmherzigkeit, Geduld und Frömmigkeit zu erziehen<sup>3</sup>.

Thomas hatte lediglich die Frage aufgeworfen, ob Christus mehr zur Sühne der Erbsünde oder der persönlichen Sünden Mensch geworden sei; er hatte sich für die erste Alternative entschieden. Dabei setzt er als von selbst einleuchtend voraus, daß Christus vor allem um jener Sünde willen gekommen sei, die den größten Schaden angerichtet hat, das ist die Erbsünde. Aber *Suarez* bemerkt schon mit Recht, daß man diese Frage nur entscheiden könne nach dem positiven Willen Gottes, der uns in der Offenbarung bekannt werde, nicht aus der Größe des Elends. Die Offenbarung aber biete keine Handhabe für solche Vergleiche<sup>4</sup>. Doch diese rein spekulative Frage hat der Universalität des Erlöserwirkens Jesu keinen Eintrag getan. Denn auch nach Thomas hat Jesus der Suffizienz nach uns von aller Schuld und Strafe befreit.

Freilich ist nicht zu verkennen, daß diese klare Scheidung zwischen subjektiver und objektiver Erlösung in der erbaulichen Predigt und in der populären Theologie im 14. und 15. Jahrhundert nicht immer beobachtet worden. Man behauptete und lehrte, daß läßliche Sünden, ferner fahrlässige Falscheide, über deren Schwere man stritt, zuweilen sogar Todsünden durch die Messe getilgt würden, ohne die hier notwendigen Vorbehalte zu machen. Durch jedes Meßopfer werde eine Seele aus dem Fegfeuer befreit und ein Sünder bekehrt. Ohne An-

---

<sup>3</sup> *Bernh. Dörholt*, Die Lehre von der Genugtuung Christi, 345 ff. Paderborn 1891.

<sup>4</sup> Vgl. die Pariser Ausgabe der Werke des *Suarez*, tom. XVII, 196 (1860).

teilnahme an der Messe habe kein gutes Werk Verdienst für den Himmel. Ohne jede Einschränkung wird auch gelehrt: *Qui hodie audit missam et proponit cras iterum audire, etsi interim obiret, iste esset de numero salvandorum*<sup>5</sup>.

Angesichts der durch die Reformation geschaffenen Lage sah sich das Tridentinum veranlaßt, die Kirchenlehre gegen die schweren Vorwürfe in Schutz zu nehmen, als ob das heilige Meßopfer dem Kreuzopfer Abbruch tue, als ob, um mit Luther zu reden, der Meßknecht höher stünde als Christus oder ihm doch gleichstünde. Es wurde als katholische Lehre definiert, was die *Confessio Augustana* für sich in Anspruch nahm: „daß kein Opfer für Erbsünde sei und andere Sünde denn der einige Tod Christi.“ (l. c. n. 25.) Schon in dem Kapitel von der Einsetzung des Meßopfers heißt es, daß Christus es eingesetzt hat, „damit die heilbringende Kraft des Kreuzesopfers uns zugewandt werde zur Nachlassung jener Sünden, die wir täglich begehen“. (Denzinger Ench. 938.) Dann wieder: „Des blutigen Opfers Früchte werden durch dieses unblutige Opfer reichlichst empfangen. Soweit entfernt liegt der Gedanke, daß dem Kreuzesopfer durch das Meßopfer in irgendeiner Weise Eintrag geschähe“ (D. 940). Und endlich (can. 4) wird ausgeschlossen aus der Kirche, „wer sagt, daß dem heiligsten, von Christus am Kreuze vollendeten Opfer eine Schmähung bereitet werde durch das heilige Meßopfer, oder wer sagt, daß letzteres dem Kreuzesopfer Abbruch tue“. (D. 951.)

2. Die weiteren Bestimmungen des Konzils (Sess. 22) wird man nicht verstehen können, wenn man sich nicht vorher die eigentümliche Lehre des Protestantismus von der subjektiven Erlösung vor Augen hält. Der ganze Organismus der Kirche wird in seiner Heilsbedeutung vernichtet. Es gibt keine vermittelnde priesterliche Tätigkeit. Einsam muß der Mensch seine Straße zu Gott ziehen. Er muß warten, ob Gott ihm den Glauben schenkt. Durch den Glauben allein erlangt er dann Nachlassung der Sünden und Seligkeit. Die beiden Sakramente Taufe und Abendmahl, die man inkonsequent genug noch bestehen ließ, wirken nur psychologisch, *ad nutriendam fidem*. Die *Sola-fides*-Lehre hat also einen doppelten Gegensatz. Sie richtet sich nicht nur gegen die Lehre, daß der Gerechte gute und verdienstliche Werke tun könne und müsse, sondern auch gegen alle objektive Heilsvermittlung der Kirche, d. h. gegen alle Vermittlung, die etwas anderes bezweckt als Anregung des Glaubens. Gemeindegottesdienst mit Predigt und Gesang und Abendmahlsfeier ist also zulässig, insoweit sie psychologisch fördernd auf den Glauben wirken. Diesen ganzen Gottesdienst, verbunden mit den persönlichen Opfern und Gebeten der Christen, nennt die *Apologie* der *Augustana* dann die eucharistischen Opfer. Sie allein sind möglich neben dem einen und einzigen Versöhnungsopfer am Kreuze.

---

<sup>5</sup> *Adolph Franz*, Die Messe im deutschen Mittelalter, 36 ff. Freiburg 1902. Hier steht ein hochinteressantes Kapitel über die angeblichen „Früchte“ der Messe. Dabei denkt man nicht an den Segen der hl. Kommunion, sondern ausschließlich an den Segen des *audire et praesens esse*.

Die ganze priesterliche Tätigkeit der Kirche fassen die genannten Bekenntnisschriften zusammen als *opus operatum*, was sie dann noch in dem Sinn mißverstehen, daß sie sagen, die Kirche verlange, um der Gnaden der heiligen Messe teilhaftig zu werden, überhaupt keine religiöse Regung des Menschen. Aus dieser protestantischen Theorie von der subjektiven Aneignung der Erlösergnade *sole fide* heraus verwerfen sie dann:

a) das Priestertum. Deshalb definiert das Konzil: „Wenn jemand sagt, in den Worten: Tut dies zu meinem Andenken, habe Christus seine Apostel nicht zu Priestern eingesetzt usw., der ist Anathema“ (Can. 2).

b) Mit dem Priestertum fällt das wahre und eigentliche Opfer. Denn Opfer und Priestertum gehören innigst zusammen. Des erlösten Laien Gebets- und Tugendleben, als Dank für Sündennachlassung, ist nur ein uneigentliches eucharistisches Opfer. Demgegenüber betont das Konzil, in *Missa offerri Deo verum et proprium sacrificium* (Can. 1a).

c) Die Augustana hatte gelehrt, die Messe sei nur eingesetzt, damit der Glaube an die Sündentilgung in denen, die das Sakrament empfangen, geweckt werde. *Est igitur ad hoc facienda missa, ut ibi porrigatur sacramentum his, quibus opus est consolationis*. Ja, es wird gesagt: *missa est communicatio sacramenti* (l. c. 30 bis 34). Demgegenüber erklärt das Konzil: *S. q. d. offerri non sit aliud quam nobis Christum ad manducandum dari, a. s.* (Can. 1b).

d) Besonders heftig hatten die Reformatoren sich dagegen ausgesprochen, daß die Messe als *opus operatum* auch anderen nützen könne, den Lebenden in ihren vielfachen Anliegen, dann auch den Seelen im Fegfeuer. Bei ihrer Gleichsetzung von Opfer und Kommunion und bei ihrer Lehre, daß alle Gnade allein durch den subjektiven Glauben erwirkt werde, konnte die katholische Meßopferlehre nicht bestehen bleiben. Immer wieder heißt es: *pugnat cum iustitia fidei*.

Dieser Widerspruch verschärfte sich gegenüber der Lehre, daß durch die heilige Messe auch Sünden und Strafen nachgelassen werden (*sacrificium propitiatorium*): *Contumelia est evangelii, sentire, quod ceremonia sine fide sit sacrificium reconcilians Deum et satisfaciens pro peccatis*. *Horribilis oratio* (Predigt) est, tantundem tribuere operi sacerdotis quantum morti Christi (Apolog. 24, 89). Nach einer anderen Stelle (Art. 14, 23) sollen die Wirkungen erfolgen *sine bono motu utentis*, durch Meßhören ohne Verstand als bloßer Zuschauer (Art. 24, 5).

Gegenüber dieser Entstellung der katholischen Lehre wird durch das Konzil der tiefste Grund der wundersamen Wirksamkeit des Meßopfers festgestellt: Es ist keine leere, von Menschen vorgenommene Zeremonie, sondern Christus ist offerens principalis (*sacerdotum ministerio*), er ist auch die Opfergabe. Durch dieses unblutige Opfer vermittelt er uns die Früchte des Kreuzesopfers (D. 940). Wer denkt hier nicht an *Augustin*, der die objektive Wirksamkeit der Taufe feststellte durch das Wort: Nicht Petrus, nicht Paulus, nicht Barnabas



taufen, sondern Christus baptizat. Wenn bei der heiligen Messe also Christus sich opfert, wer wundert sich darüber, daß die *actio sacrificia* Gott versöhnt, Sünde und Schuld tilgt, in allen Nöten hilft, auch den armen Seelen nützt? Freilich erlangen wir die Verzeihung und den Nachlaß nur dann, „si cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia, contriti ac poenitentes ad Deum accedamus (D. 940). Dadurch ist einerseits die ganze Entstellung des *opus operatum* zurückgewiesen. Auf der anderen Seite aber sind die genannten subjektiven Akte des Anwesenden oder dessen, für den das heilige Opfer dargebracht wird, gekennzeichnet als bloße Dispositionen, nicht als eigentliche Wirkursachen der Gnade, genau wie bei dem Empfang der Sakramente die Akte des Empfängers vorbereitender Natur sind. Die eigentliche *causa principalis* dieses Segens ist Christus, der Priester die *causa ministerialis*.

e) Im Zusammenhang mit seiner Lehre von der gänzlichen Passivität des Menschen in Sachen des Heils hatte der Protestantismus sich auch gegen die Messen zu Ehren der Heiligen gewandt. Wie sollen die Heiligen für andere etwas tun können, da ja jeder einzelne für sich nichts anders als den Glauben zum Heile beibringen kann? Um die Einsprüche zu verstärken, wurde dann noch kühn behauptet, die Katholiken hielten die Heiligen nicht nur für *mediatores intercessionis*, sondern auch für *mediatores redemptionis*. Sie vertrauten mehr auf die Barmherzigkeit der Heiligen als auf die Christi (Art. 21, 14 ff.). Das Konzil bestimmte, daß Gott allein das Opfer dargebracht werde, der die Heiligen gekrönt habe. Die Opfer zu Ehren der Heiligen seien Dankopfer an Gott, der den Heiligen den Sieg verliehen habe, verbunden mit Bittgebeten um ihre Fürsprache (D. 941, 952).

Die übrigen Bestimmungen des Konzils beziehen sich auf liturgische Dinge und werden deshalb hier nicht weiter in Betracht gezogen.

3. Eine Definition über das Wesen des heiligen Meßopfers ist in den genannten Kanones nicht enthalten. Auch die Diskussion der Theologen und Väter des Konzils gibt über diesen Punkt keine Klarheit. Mit dem Meßopfer ist's wie mit dem Coenaopfer. Bezüglich des letzteren entstand eine starke Meinungsverschiedenheit darüber, ob das Coenaopfer nur ein Danksagungsoffer oder auch ein Sühnopfer gewesen sei. Die bejahende Partei führte an, daß auch die heilige Messe keinen Sühnewert hätte, wenn das Abendmahlsopfer keinen solchen habe. Denn das Meßopfer sei ja die Wiederholung des Abendmahls. Zwar habe Christus nur ein einziges Sühnopfer für unsere Sünden dargebracht, aber das habe schon im Abendmahlssaale begonnen; ja, nach manchen Vätern noch früher. Denn nach dem hl. Thomas (3 q 85 a 5 ad 5) sei das Leiden Christi stufenweise verlaufen. Ein erster Schritt sei der Verrat des Judas gewesen, ein zweiter der Verkauf, ein weiterer das Geheimnis des Abendmahls. So sei es gegangen bis zum Tode. Das Abendmahl sei also ein Teil des Leidens; wie er im ganzen Leiden verdienend gelebt habe, so sei er am Kreuze verdienend gestorben. Es fehlte sogar nicht an Stimmen, die das Sühnopfer mit

der Inkarnation beginnen ließen, obgleich alles Verdienst nur dem Leiden als der letzten Handlung zugeschrieben werde.

Eine zweite Meinung sagte, das Coenaopfer sei lediglich Lob- und Dankopfer, also eucharistisch gewesen, nicht Opfer der Genugtuung und Reinigung. Es sei reines Brandopfer gewesen, d. h. reine Anbetung Gottes. Die Erlösung der Menschen sei erst erfolgt durch den blutigen Tod am Kreuze.

Eine dritte Gruppe war der Meinung, man solle über den Charakter des Coenaopfers nichts aussagen. Darin seien ja alle einig, daß Christus sich wirklich geopfert habe bei der Coena. Da aber die Art, das Wie strittig sei und keine einzige Stelle der Heiligen Schrift darüber unumstößlich belehre, so dürfe Dekret und Kanon nichts darüber enthalten.

In diesem letzten Sinne wurde entschieden: *Corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit*. Dann wird noch definiert, daß er damals seine Apostel zu Priestern weihte und ihnen sowie ihren Nachfolgern durch den Befehl *Hoc facite* auftrug, das Meßopfer zu feiern, um das Kreuzesopfer zu vergegenwärtigen und seine *salutaris virtus* zuzuwenden.

Interessant ist, daß in dem ersten Schema des Tridentinums vom Jahre 1552 ein Satz enthalten war, der einer Wesensdefinition des Meßopfers gleichkam<sup>6</sup>. Auch noch im Entwurf von 1562 heißt es: Christus wird von der Kirche, deren Gebete rein sind, geopfert. Die Konsekrationsworte zeigen, daß die Messe ein Opfer ist, „si quidem rerum externarum per sacerdotem benedictio, consecratio et oblatio sacrificium proprie statuunt.“ Danach wäre der Opferakt das Segnen, Konsekrieren und Darbieten sichtbarer Gaben an Gott, die erfolgen im Auftrage der Kirche von dem verordneten Priester. Der erste Entwurf von 1552 stammt nicht von beliebigen Konziliaren, sondern von 18 Erzbischöfen und Bischöfen, die nach Vorbesprechungen mit den Theologen des Konzils die Lehranschauungen in dieser Weise formulierten, um sie den Vätern vorzulegen. Der Entwurf gelangte nicht zur Annahme, weil das Konzil unterbrochen wurde. Es ist allzukühn, mit *Kramp* anzunehmen, daß er andernfalls zum Dekret geworden wäre. Bei der

---

<sup>6</sup> Im Schema von 1552 stand: *Cum constet rem externam mystica sacerdotis operatione consecratam ac Deo oblatam sacrificium esse proprie dictum, nihil causae dici potest, quin Eucharistia, quam sacerdotes benedictione, quae verbis fit, quibus catholica Ecclesia utitur tamquam forma sacramenti, conficiunt atque Deo offerunt, verum ac proprium sacrificium dici debeat.* — Im Schema von 1562: *Ea etiam verba, quibus in offerendo et conficiendo sacerdotes utuntur, hoc verum divinissimum sacrificium declarant, si quidem rerum externarum per sacerdotem benedictio, consecratio et oblatio sacrificium proprie statuunt.* A. Ehse, *Actorum pars V.* pag. 752. Alle diese Ausführungen fielen fort, weil der Erzbischof von Otranto Petrus Antonius de Capua sie beanstandete „ne sumatur argumentum ab actione sacerdotis ad statuendum sacrificium.“ Ihm schlossen sich 27 Väter ausdrücklich an. Nicht die Heiligung von Brot und Wein durch den Priester, sondern Christi Selbstopferung ist die actio sacrificia. Vgl. Renz, II. 154. — Jos. Kramp, *Die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie*, 1920<sup>1</sup>, 1924<sup>2</sup>. Gegen ihn: Umberg, *Z. f. K.* Th. 46 (1922), 433 ff.; *Kramps Antwort* T. Q. 1923, 246 ff.

Wiedereröffnung des Konzils zehn Jahre später erhob sich starker Widerspruch *ne sumatur argumentum ab actione sacerdotis ad statuendum sacrificium*. Man nahm also Anstoß daran, daß die Weihe und Darbietung der *res externae* durch den Priester das Opfer sein soll. In dem endgültigen Dekret tritt der Priester und die *res externa* zurück, dafür Christus in den Vordergrund: *idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit*. Die Versuche *P. Umbergs*, aus den Verhandlungen des Konzils nachzuweisen, daß die im ersten Schema stehende Konsekrationstheorie verworfen sei und dafür die Destruktionstheorie eingeführt sei, sind mißlungen. Man kann keine der genannten Theorien mit Recht in das Dekret hineinlesen. Selbst wenn die Konsekrationstheorie des ersten Schemas stehen geblieben wäre, dann wäre sie nicht definiert worden, da sie ja nur im Nebensatz als Beweis *ex ratione theologica* für den Oblationsbegriff auftritt, aber keineswegs *ex professo* zum Gegenstand einer Lehrentscheidung gemacht werden sollte.

## II.

Wenn wir nun aus dem Tridentinum einen Begriff vom Wesen der heiligen Messe gewinnen wollen, so bleiben uns eine Reihe von Bestimmungen, deren Ausdeutung durch die Theologie zu dem gewünschten Ziele führen soll. Wir haben Ausdrücke, die die heilige Messe in Beziehung setzen zu dem Kreuzesopfer: *memoria, repraesentatio, applicatio*; im Catechismus Romanus kommt noch hinzu die *instauratio* (Erneuerung). Der Ausdruck *applicatio* der Früchte des Kreuzes eröffnet uns eine Beziehung der heiligen Messe zu den heiligen Sakramenten; denn auch sie sind ja wirksame Zeichen, um die am Kreuze verdiente Gnade zu applizieren. Wir haben dann die allgemeinen Opferausdrücke *sacrificium visibile, sacrificium verum et proprium, offerre und oblatio*. Das Wort *offerre* wird dahin erklärt, daß *offerre* etwas anderes sei als *Christum manducare*, es sei eine *oblatio incruenta, eine oblatio corporis et sanguinis Christi sub speciebus panis et vini*; dann findet sich auch der Opferausdruck *immolare sub signis visibilibus*. Diesen Ausdrücken sucht man aus dem alttestamentlichen Opferdienst, ja aus den Opferanschauungen auch der Heiden Leben und Anschaulichkeit einzuhauchen, um auf diesem Umwege in das Wesen des christlichen Opfers Einblick zu gewinnen. Auch der Opferzweck läßt sich zur Wesensbestimmung heranziehen. Als solche Zwecke gibt das Tridentinum an: Lob, Danksagung, dann aber vor allem Sühne (*sacrificium vere propitiatorium*). Ein weiteres Mittel zur Erkenntnis des Wesens wäre eine Untersuchung über den Opferpriester. Hier scheinen fürs erste sich die Bestimmungen zu widersprechen. Einmal heißt es *Christus immolatur* (cap. 2); er wird geopfert ab *Ecclesia per sacerdotes* (cap. 1). Das andere Mal erscheint Christus aktiv: *Christus offerens sacerdotum ministerio*. Es opfert also Christus, die Kirche, der Priester. Wie verhalten sich diese offerentes zueinander? Diese Frage muß, richtig beantwortet, ein Wesentliches beitragen zur Klärung über das Wesen.



Zuletzt wären noch die Beziehungen zum Coenaopfer zu untersuchen und evtl. zu dem himmlischen Opfer Christi. Auf die Bedeutung des Coenaopfers zur Erkenntnis des Meßopfers macht *Batiffol* eindringlichst aufmerksam: „Man gibt eine Definition des Opfers im allgemeinen, verifiziert sie am Kreuzesopfer und am Meßopfer, unterläßt es aber, sie an der Coena zu verifizieren, die auch und zuerst Opfer war“<sup>7</sup>. Über das Coenaopfer ist einiges Wenige im ersten Kapitel des Dekretes gesagt. Die großen Differenzen, die sich in der Diskussion über die Natur des Coenaopfers zeigten, habe ich schon berührt.

Wenn wir nun die im vorhergehenden genannten Probleme, soweit sie auf die Definition des Meßopfers einwirken, kurz ins Auge fassen, dann ergibt sich für uns eine tiefere Einsicht, wo die Schwierigkeiten liegen, die zu einer solchen Abundanz der Meßopfertheorien geführt haben. Da die im Hintergrund liegenden Probleme eine einheitliche Lösung nicht gefunden haben, ja kaum finden können, so ist auch bei der heiligen Messe die Einheitlichkeit der Lösung nur ein frommer Wunsch.

1. Meßopfer und Kreuzesopfer. Die heilige Messe ist *repraesentatio*, *memoria*, wenn auch keine bloße Erinnerung des Kreuzesopfers. Was aber ist das Wesen des Kreuzesopfers? Eine Definition der Kirche darüber liegt nicht vor. Die kirchlichen Aktenstücke gebrauchen die Ausdrücke *sacrificium*, *redemptio*, *satisfactio*, *meritum*. Für unsre Untersuchung ist es nicht nötig, die Unterschiede, die in den einzelnen Ausdrücken liegen, darzustellen; das Kreuzesopfer erscheint bei allen als Erlösungsopfer in mehr juristischer Beleuchtung: es ist Sühne für unsere Schuld, stellvertretend geleistet an Gott durch Christus. Daneben haben wir namentlich bei den griechischen Vätern die physisch-mystischen Erlösungstheorien. Man wird also auch bei der Festlegung des Wesens der heiligen Messe nach dieser zweifachen Richtung auseinandergehen.

Bei der Opfertheorie ist der Mittler zwischen Gott und der Menschheit der Mensch Jesus Christus, wie Paulus sagt (1 Tim 2, 5). Durch Gehorsam bis in den Tod sühnt er die Schuld und Strafe und gewinnt der Menschheit Erlösung und Gnade. Hier liegt der Hauptnachdruck auf dem Kreuzestod, weil er der Höhepunkt der Opferdestruktion ist.

In der physisch-mystischen Erlösungstheorie wird als spezifisches Heilsgut die *θελωσις* betrachtet. Dieselbe erfolgt stufenweise: die erste Stufe ist die Menschwerdung Christi, die letzte ist die Auferstehung Christi, weil sie Vernichtung des „Sündenfleisches“ ist und Eingang der heiligen Menschheit Christi in die volle Verklärung. Durch seinen Tod hat nun Christus das Recht erworben, alle zu verklären. De jure sind deshalb alle glorifiziert, de facto erfolgt die Vergöttlichung aber allmählich, so wie der Sauerteig allmählich die Masse Mehls durchdringt. In dieser Theorie liegt lange nicht der Nachdruck auf dem Kreuzestod wie in der ersten; hier stehen Menschwerdung und Auferstehung im Vorder-

---

<sup>7</sup> P. Batiffol, *Leçons sur la messe* (zehntes Tausend), 108. Paris 1923.

grunde, das Kreuz gehört hinein, insofern Christus den „Sündenleib“ am Kreuze ließ, alle Vergänglichkeit ablegte, um aufzuerstehen, ganz durchtränkt mit göttlichem Leben. Im Vordergrund steht bei dieser Theorie nicht der Mensch Christus, sondern der Logos, der die Menschheit verklärt. — Die Wiederholung des Kreuzesopfers in der heiligen Messe wird nach dieser Theorie beherrscht von dem Verklärungsgedanken. Sich opfern am Kreuze hieß für Christus transire ad Patrem, in das Allerheiligste eintreten; Christus opfert sich für uns in der heiligen Messe, heißt, er erscheint unter uns, um uns zu heiligen, um uns von der *φθορά* in ihrem doppelten Sinn als Sünde, Sündlichkeit und Sterblichkeit zu befreien und seinem mystischen Leib einzugliedern per gratiam und in weiterer Entwicklung der Gnade per gloriam.

Der Unterschied dieser beiden Auffassungen führt letzten Endes zurück auf einen Unterschied in der Christologie, den man vielfach an die Schlagworte alexandrinische und antiochenische Christologie anknüpft, der aber zu allen Zeiten bestehen bleibt, weil er methodisch verschiedene Ausgangspunkte der Betrachtung enthält. Geht man in der Betrachtung des Gottmenschen von dem Logos aus, dann erscheint der Logos als der die menschliche Natur in sich aufnehmende und sie verklärende Gott in stärkster Betonung. Das führt in der Soteriologie zur physisch-mystischen Erlösungstheorie, wenn man die Sünde als *φθορά* betrachtet. Geht man mit den Abendländern und den Antiochenern von dem empirisch zunächst gegebenen Menschlichen in Christus aus, und von der Sünde als offensa Dei, dann erscheint die menschliche Natur in einer etwas größeren Selbständigkeit — natürlich alles im Rahmen des Dogmas — so daß sie auch ihrer eigenen göttlichen Person gegenüber verdienend und genugtuend auftritt. So haben wir bei der Bestimmung des Wesens des heiligen Meßopfers zwei Grundtheorien, die man als Destruktionstheorien und Transformations-theorien bezeichnen kann. Auch die neuerdings mit soviel Geschick verteidigte Konsekrations-theorie *Kramps* ist nur eine Form der letzteren Art. In keiner Theorie haben wir eine nuda commemoratio des Kreuzesopfers, ein bloß subjektives Erinnern an einen historisch vergangenen Vorgang. In beiden ist Christus als Opfer zugegen.

In den Destruktionstheorien ist er im Zustande des mystischen Todes, wie er am Kreuz im Zustande des wirklichen Todes war, hier applizierend die Früchte, die er dort verdient, Versöhnung und Gnade. Man ging in diesen Destruktionstheorien eine Zeitlang soweit, daß man sogar eine Destruktion an dem verklärten Christus in irgendeiner Weise suchte. Man sprach von einem status declivior, von einem status per modum cibi et potus, von seiner Unfähigkeit im sakramentalen Zustande sich zu bewegen, seine Sinne in natürlicher Weise zu benutzen. Man dachte an die Vernichtung, die bei der hl. Kommunion durch Auflösung der Gestalten erfolgt. Mit der Auflösung der Gestalten ist ja das Aufhören der sakramentalen Gegenwart verbunden.

Alle diese Theorien, soweit sie eine wirkliche Destruktion in Christus suchen,

sind meines Erachtens überwunden oder zu überwinden, schon deshalb, weil neben das Kreuzesopfer dadurch ein neues, eigenes, ein *aliud sacrificium* gestellt wird. Und doch heißt es *idem sacrificium* im Tridentinum.

Man spricht deshalb in den Kreisen der Destruktionstheoretiker heute nur mehr von einer sakramental-mystischen Schlachtung. Sie liegt nach der klassischen Destruktionstheorie in der Doppelkonsekration, in *quodam externo habitu mortis et destructionis*. *Vi sacramenti*, kraft der Konsekrationsworte, ist für unsere Sinne unter der Gestalt des Brotes nur der Leib Christi, unter der Gestalt des Weines nur das Blut Christi. Eine reale physische Schlachtung ist auch nicht mehr notwendig, weil es sich nicht um ein meritorisches neues Sterben handelt, sondern um ein sakramentales applizierendes Sterben. Diesen Opfersymbolismus hat auch *Thomas von Aquin* (gegen *Kramp*)<sup>8</sup>. Die Grundgedanken der sakramentalen Destruktion sind durchaus gesund, sie gründen auf der Lehre vom Sühnecharakter des Kreuzesopfers, wie sie uns namentlich beim hl. Paulus vorgetragen wird, verbunden mit dem paulinischen Wort von der Eucharistie: *Mortem domini annuntiabitis donec veniat* (1 Cor 11, 26). Zu solchen Gedanken leitet uns auch die Kirche an, indem sie das Kreuz auf den Altären errichtet.

Für die Konsekrationstheorie ist in Deutschland in letzter Zeit besonders *Kramp* eingetreten, nachdem schon fast zwanzig Jahre früher *F. S. Renz* den Verklärungsgedanken im Anschluß an den Hebräerbrief und eine große Tradition auf das energischste betont hatte. Nach dem Hebräerbrief hat sich Christus nur einmal geopfert. Dieses eine Opfer war sein Tod am Kreuze. Welches ist der Sinn dieses Opfers? Er ging durch sein Blut ein für allemal in das Allerheiligste ein und hat eine ewige Erlösung bewirkt (9,12). Dieses Allerheiligste ist der Himmel. So ist die erste Frucht dieses Opfers Christi eigene Verklärung. Er sitzt zur Rechten des Thrones der Majestät, ewig mit Gott vereinigt (8, 2). Aber auch im Himmel ist er noch Priester, *semper vivens ad interpellandum pro nobis*. Dieser himmlische Priester tritt bei der heiligen Wandlung unter den Gestalten des Brotes und Weines in diese Zeiträumlichkeit. Seine Tätigkeit ist hier dieselbe wie im Himmel, er will seinen mystischen Leib, die Kirche, durch die Gnade zur Glorie führen, er will sich als dem verklärten Haupte die Glieder inkorporieren. Es sind das herrliche und fruchtbare Gedanken aus dem Bereich der physisch-mystischen Erlösungstheorie. Es ist freilich schwer zu sagen, wo wir in der heiligen Messe das äußere Symbol für diese Verklärung haben, für dieses *Stirb und Werde!* *Kramp* sieht es in der Konsekration, insofern die irdische Substanz vernichtet wird und der verklärte Christus unter den Gestalten gegenwärtig wird. Er will sogar in den alttestamentlichen Opfern den

---

<sup>8</sup> 3 q 74 a 1 c: *Panis et vinum sunt materia huius sacramenti, et hoc rationabiliter . . . secundo quantum ad passionem Christi, in qua sanguis est a corpore separatus*. 3 q 76 a 2 ad 1 bei der Frage nach dem Grunde der Doppelkonsekration heißt es: *Primo hoc valet ad repraesentandam passionem Christi, in qua seorsum fuit sanguis a corpore separatus*.



Symbolismus nicht in dem Schlachten oder Vernichten zur Ehre Gottes sehen, sondern in dem Emporverwandeln in eine feinere Materie, in den Opferduft. Wo immer man nun auch den Symbolismus für diese Gedanken in der heiligen Messe anknüpfen mag, es unterliegt keinem Zweifel, daß das erste Kapitel des Tridentinischen Dekretes Verklärungsgedanken enthält. Hier ist im Anschluß an den Hebräerbrief die Rede von der Vollendung aller derjenigen, die geheiligt werden sollen durch das heilige Meßopfer. Thomas nennt es consumatio des Kreuzesopfers, wenn der Zweck des Kreuzesopfers, die sanctificatio, an den Menschen vollendet wird. In demselben ersten Kapitel wird die heilige Messe auch das neue Pascha, d. h. Vorübergang, genannt, ein Opfer in memoriam transitus sui ex hoc mundo ad Patrem, quando per sui sanguinis effusionem nos redemit eripuitque de potestate tenebrarum et in regnum suum transtulit (Kol 1, 13).

Die beiden Theorien, Destruktions- und Verklärungstheorien, bei der Messe scheiden sich so wie die entsprechenden Theorien in der Sotereologie. Beide sind einseitig, wenn man sie preßt. Bei den Destruktionstheorien steht der Sühneopfergedanke im Vordergrund und damit die negative Seite der Erlösung, die remissio peccatorum; bei der Konsekrationstheorie die positive Seite der Erlösung, die Vergöttlichung durch die Gnade, während der Sühneopfergedanke stark zurücktritt.

2. Ein zweites Mittel, um über die Natur und das Wesen des heiligen Meßopfers klar zu werden, ist die Ausdeutung der Ausdrücke offerre und sacrificare. Sie geschieht mit Hilfe der Religionsgeschichte. Nach Thomas ist jedes Gabenopfer gedacht als ein Geschenk an Gott. Wird es ohne Veränderung dem Dienste Gottes unmittelbar geschenkt, wie die Denare und Schaubrote, dann nannte man es oblatio; wurde aber eine Veränderung vorgenommen, wie das Schlachten des Opfertieres, dann war es ein eigentliches sacrificium: Sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit (2, 2q.85. a 3 ad 3). Nun ist man weithin darin einig, daß nach dem Tridentinum eine Veränderung der Meßopfergabe nicht verlangt wird; das Meßopfer ist also nur eine oblatio, ein Geschenk an Gott; geschenkt wird Christi Fleisch und Blut unter den Gestalten.

Dieser Oblationsbegriff soll nun nach *Kramp* für die heilige Messe definierte katholische Wahrheit sein (S. 273). „Denn die allgemein anerkannte Auffassung der oblatio ist die einer Gabe an Gott den Herrn oder, als Handlung genommen, die einer Darreichung, eines Anbietens an Gott. So lehren uns die Wörterbücher, so als nicht zu umgehender Ausdruck des kirchlichen magisterium ordinarium die Katechismen aller Länder, so hat es auch unzweifelhaft den Reformatoren gegenüber das Trienter Konzil mit seiner Meßdefinition eines verum et proprium sacrificium als Tatsachenbefund des katholischen Bewußtseins festgelegt“ (S. 272). *Kramp* unterstreicht gelegentlich solche Anthropomorphismen, so S. 98: „Hier (im Gebet, Supplices) ist Gott nach Art eines Menschen im Himmel

wohnend gedacht, von wo er durch seine Engel die auf dem irdischen Altar angebotenen Opferspeisen holen läßt, wenn sie ihm gefallen.“ Dieser Gedanke soll „jeder theologischen Reflexion standhalten“ (l. c.). Ein unerträglicher Anthropomorphismus soll in dem Gedanken, Gott Gaben anzubieten, nur dann vorliegen, wenn man sich Gott als dieser Gaben bedürftig vorstellte; ist dieses Anbieten aber nur gedacht als Symbol der persönlichen Hingabe, dann soll es definierte katholische Wahrheit sein, wie *Kramp* immer wieder betont. So ist denn auch nach *Kramps* Meßopfertheorie das heilige Meßopfer „die Gott gemachte Darbringung des aus den Opfergaben Brot und Wein durch die Konsekration und unter den Gestalten von Brot und Wein gegenwärtigen Christus“ (S. 218).

Nicht alle Forscher befreunden sich in gleicher Weise mit dieser starken Betonung des Gabencharakters. Es ist freilich richtig: Ohne äußere Gabe kein symbolisches Opfer, auch kein Meßopfer, das ja als sichtbares Opfer der Kirche hinterlassen wurde, weil es die Natur des Menschen so verlangt (D. 938). Aber das Symbol ist wertlos ohne den inneren Sinn, ein Leib ohne Seele: *Significat autem sacrificium quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo* (2, 2 q. 85 a 2 c). *Pell*<sup>9</sup> scheidet deshalb sorgfältig die *essentia* und die *nota sacrificii*. Unter der *nota sacrificii* versteht er die besondere rituelle Form, beim Kreuzesopfer den blutigen Tod als Erfüllung der alttestamentlichen Vorbilder, beim Eucharistieopfer ist sichtbare *nota* das *ministerium* des Priesters, also die von dem Priester gesetzte Darbringung. Unsichtbar aber ist die *essentia sacrificii*, d. h. die Selbsthingabe Christi sowohl am Kreuze als in der Eucharistie. Im übrigen steht *Pell* auf dem Standpunkt der klassischen Destruktionstheorie, die in den getrennten Gestalten die Selbsthingabe symbolisiert sieht. Auch *ten Hompel*<sup>10</sup> nimmt Anstoß an der „heute vorwiegenden Anschauung“, die das Wesen des Opfers in einer äußeren als Zeichen dienenden Darbringung findet.

Zur Verständigung wird die Analogie der Sakramente von Nutzen sein. Wir werden das Wesen der Taufe ganz in dem äußeren Zeichen finden können, das ja aus Materie und Form besteht. Tiefer aber scheint es mir auch hier zu sein, wenn man an den Sprachgebrauch denkt, wonach die sakramentale Gnade erst die *forma sacramenti* ist, während die bloße Setzung des Zeichens ein *sacramentum informe* ist. So ist auch in der heiligen Messe die äußere Darbietung des Priesters nur Zeichen der Selbsthingabe des *offerens principalis*. Auch sie gehört zum Wesen des Opfers.

Auch methodisch muß man gegen die Beleuchtung des christlichen Opfers durch jüdische und heidnische Opfer Bedenken äußern. Es heißt das, aus dem Unvollkommenen das Vollkommene, aus *figura* und *umbra* die Wahrheit er-

---

<sup>9</sup> G. Pell, Jesu Opferhandlung in der Eucharistie. 1912.

<sup>10</sup> Max ten Hompel, Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi. Freiburg 1920.

kennen wollen. Erbaulich wirkt es zudem auf keinen Fall, wenn man das große Geheimnis auf Golgatha so behandelt, daß man nachweist, hier sei eine sichtbare Gabe von Christus selbst durch Destruktion Gott dargebracht worden, genau wie in den Opfern des Alten Testamentes. Wie ganz anders rührt an unser religiöses Gemüt die Vergleichen des Kreuzesopfers mit den alttestamentlichen Kultopfern, wie sie der Hebräerbrief bietet. Sie ist antithetisch: die alttestamentlichen Opfer reinigten nicht das Gewissen, weil es „unmöglich ist, daß Blut der Stiere und Böcke Sünden tilge“. (Hebr 10, 1—4). Christus aber hat uns durch eine Tat des Gehorsams und der Liebe von aller Ungerechtigkeit erlöst und der göttlichen Gerechtigkeit eine unendliche Sühne geschenkt.

3. Der Opferpriester. Es ist für den richtigen Begriff des heiligen Meßopfers von enormer Wichtigkeit, wie man sich die Opfertätigkeit Jesu im heiligen Opfer denkt. Die Formel: Christus ist *sacerdos principalis*, die sich unmittelbar aus dem Tridentinischen Christus offerens *sacerdotum ministerio* ergibt, deckt die verschiedensten Sinne, die aber auf zwei Grundtypen zurückzuführen sind. Man kleidet sie in die Termini: Christus opfert sich bei jedem heiligen Opfer nur *remote*, oder er opfert sich *proxime*. Nach der ersten Ansicht genügt es freilich nicht, um das Dogma von dem Christus offerens aufrecht zu erhalten, wenn man sagt: Christus ist deshalb Opferpriester, weil er das heilige Opfer eingesetzt hat, und weil seine Gnade darin geschenkt wird; wesentlich ist, daß die irdischen Priester in seinem Namen und Auftrag die von ihm eingesetzte Opferfeier mit der ihnen von Christus geschenkten priesterlichen Gewalt vollziehen. *Suarez* meint, dieses Opfern des Priesters als *legatus Christi*, diese moralische Beziehung zum Christus *Deum colens* genüge zur Erfüllung der tridentinischen Forderung. Christus opfert, wie ein Fürst Almosen spendet, durch seinen Diener, ohne daß im Akte des Spendens der Fürst eine aktuelle Intention zum Schenken habe.

*Suarez* selbst und viele andere Theologen namentlich der Thomistenschule nehmen aber an, daß in jeder heiligen Messe Christus auf dem Altare mit seinem menschlichen Willen sich dem Vater zur Sühne für die Sünden der Welt opfert. Diese Auffassung ist nach meinem Empfinden unbedingt der Sinn unserer Gebetbücher und unserer Frömmigkeit. So heißt es z. B. im Kölner Gesangbuch: „Und wie er einst aus Liebe zu uns am Kreuze starb, so opfert er aus Liebe zu uns sich auch gegenwärtig dir auf. Um dieser seiner Liebe willen erbarme dich unser. Er fleht für uns und lebt immerdar, um zu bitten für uns. Er trägt auch unsere Bitten vor deinen Thron. Um deines Sohnes, unseres Fürsprechers und Mittlers willen, erhöre sie gnädig und vergib uns unsere Sünden.“ (Meßband. v. allerh. Altarssakr. Nach der Wandlung.) *Specht* nennt die Lehre, daß Christus bei jedem Opfer aktuell durch einen besonderen Willensakt dem himmlischen Vater sich opfert, die gewöhnliche Lehre, erwähnt allerdings dabei, daß nach *M. de la Taille* (Mysterium fidei 1921) die kirchliche Tradition sich gegen diese Meinung aussprache (Lehrb. d. Dog. <sup>3</sup> 2, 329 f.).



Im Hintergrunde dieser verschiedenen Lösungen steht das große Problem von der Wirksamkeit der heiligen Menschheit Christi bei der Hervorbringung wunderbarer und übernatürlicher Wirkungen. Dieses Problem der Christologie taucht in der Sakramentenlehre auf als Frage nach der physischen oder moralischen Wirksamkeit der Sakramente, hier unter der Distinktion *remote* (moralisch) oder *proxime* (physisch) *offerens*. Es handelt sich letzten Endes um die Abgrenzung der Möglichkeiten, die der heiligen Menschheit durch die hypostatische Union zu Wundern und zur Gnadenspendung bestimmt sind. *Scotus* erklärt: Christus tauft nicht *proprie et per se*, sondern der Priester tauft; von Christus ist die Einsetzung, d. h. die Bindung der Gnade an das Zeichen; von ihm als der *causa meritoria* ist die Gnade der Taufe. Im übrigen geht die heilige Menschheit Christi nicht bei jedem Taufakt in Tätigkeit über, sondern Gott wirkt die Gnade. So auch in der heiligen Messe. Opfern kann ja nur Christus als Mensch. Aber er opfere nicht selbst, weder innerlich noch äußerlich. Ohne jeden Beweis nehme man an, daß Christus stets aufmerksam sei, daß er bei jeder Einzelmesse des Priesters die Intention mache, sich zu opfern. Äußerlich opfere ja nur der Priester. *Scotus*, *Biel* u. a., aus denen *Suarez* diese Beweisgänge entnimmt, denken offenbar an den himmlischen Christus. Denn in seiner Entgegnung sagt *Suarez*: Der im Himmel existierende Christus überschaut alle Handlungen seiner Diener. Er kann in allen und durch alle Gottes Ehre und das Heil der Menschen in jedem einzelnen Falle wollen.

Die Unmöglichkeit, daß die im Himmel weilende Menschheit Christi bei jeder sakramentalen Handlung physisch wirke, brachte der Theologie die Lehre von ihrer moralischen Wirksamkeit: Die Gnadenspendung erfolgt direkt durch Gott, nicht durch die heilige Menschheit Christi; sie erfolgt, wenn der Priester das Zeichen vollendet hat kraft der Einsetzung und des Verdienstes Christi. Wenn man nun auch in allen anderen Fällen der Gnadenvermittlung die heilige Menschheit als *actu* tätig ausschaltet um der angegebenen Schwierigkeiten willen, so sollte man doch bei der heiligen Messe eine Ausnahme machen. Denn Christus ist doch auf dem Altare gegenwärtig. Ist es nicht unnatürlich, ihn nur anwesend zu denken, um durch Trennung der Gestalten durch den Priester einen Opfer-symbolismus vornehmen zu lassen, den Priester beten und opfern zu lassen, ohne selbst *actu* sich zu betätigen? *Unus et ipse salvator noster orat pro nobis, et orat in nobis et oratur a nobis. Orat pro nobis ut sacerdos noster, orat in nobis ut caput nostrum, oratur a nobis ut Deus noster.* (Aug. Enn. in Ps. 85.)<sup>11</sup>

<sup>11</sup> *Suarez* disput. 77, sect. 1 (Disputationum tom. III. Lugduni 1618); *Collegii Salmanticensis* Cursus Theologicus, tom. 18, 496 sqq. (Paris 1882). Die Salmanticenser traten ein für die *sententia longe verior et communior*, daß Christus bei jeder heiligen Messe eine *oblatio formalis, actualis, elicit*a vornehme. Der Hauptgrund ist, weil die heilige Menschheit Christi *instrumentum conjunctum* für alle jene übernatürlichen Wirkungen sei, die durch die *instrumenta separata* erfolgen. Als Gründe für ein bloß *remote offerre* Christi werden angeführt und ausgeräumt: 1. Man sagt, es sei absurd, daß Christus das Gebet *Supplices* nach der Wandlung mitspreche, in dem ja die Oblation ihren Ausdruck findet. 2. Er bete auch

4. Opfer und Sakrament. *Luther* hat das Ganze der Eucharistie im Sakramente gesehen. In seinen Ausführungen spielt das Wort *testamentum novum*, als welches die Eucharistie ja eingesetzt ist, eine große Rolle. Sakrament und Testament stehen nach ihm im schroffsten Gegensatz zum Opfer. Denn beim Opfer geben wir Gott etwas, im Testament aber erhalten wir die Verheißung des Erbes. Sakrament und Testament werden im Glauben empfangen, das Opfer geht aus dem Glauben hervor und steigt zu Gott empor, während das Sakrament von Gott herunterkommt. Im Testament wird nichts dem Testator gegeben, alles wird vom Testator empfangen.

Schon *Bellarmin* (*de sacrific. missae* cap. 24) stellt die Trugschlüsse *Luthers* ans Licht. Es ist eben falsch, daß wir im Opfer nur geben. Denn wir sind nicht die zumeist Opfernden, sondern Christus; daher wird uns auch das Opfer geschenkt. Christus aber bringt in dem heiligen Opfer als Haupt der erlösten Menschheit Gott die Huldigungen dar und bietet uns die Gnaden seines Opfertodes, so wie ein irdischer Testator sein Testament für religiöse und charitative Zwecke zugleich bestimmen kann. Auch wird dem Testator Christus nichts geschenkt, sondern Gott. Deshalb ist die Bemerkung von *Renz* so wahr, daß Christus in der heiligen Messe nicht in erster Linie angebetet wird als unser Herr und Gott, wie das bei der feierlichen Aussetzung geschieht. Die Kirche hat sogar im allgemeinen verboten, die heilige Messe *coram exposito* zu feiern. In der heiligen Messe kommt Christus auf den Altar als unser Mittler. Daher richten sich auch alle alten Orationen der heiligen Messe und neun Zehntel der Orationen auch des heutigen Meßbuchs an den Vater *per Dominum nostrum Jesum Christum*.

In neuerer Zeit hat namentlich *Renz* die übliche Scheidung, *sacrificium propter Deum, sacramenta propter homines* angegriffen. Er bestimmt das Wesen des Meßopfers als eucharistisches Mahl, weil hier sich die Seelenheiligung vollendet durch den Genuß der heiligen Speise, die bei der Konsekration nur bereitet werde. Gewiß sei Gottes Ehre das letzte Ziel jeden Opfers, aber Gott werde nur geehrt durch Seelenheiligung. Gott verlangt nicht unsere Habe, er verlangt unser Herz, unsere Gesinnung. So erscheine denn Christus als der Mystagoge unter uns, um uns zum Vater zu führen.

Abgesehen davon, daß unmöglich die heilige Kommunion der Wesensakt des Opfers sein kann, da sie ja nicht von dem stellvertretenden Priester in der Person Christi vollzogen wird wie die heilige Wandlung, so bedeutet diese Zielsetzung auch eine unzulässige Verengung, genau wie die physisch-mystische Erlösungs-

---

im Himmel nicht ausdrücklich für uns, sondern nur interpretative, virtuell, indem er seine Wunden und Verdienste vorstelle, resp., da Gott kein Erinnern nötig habe, nur als Geopferter anwesend sei. 3. Im Falle eines täglichen aktuellen Opfers würden neue Gnaden verdient. 4. Die Konsekration als äußere Handlung erfolge nur von dem Priester. 5. Dem Tridentinum werde durch *remote offerens* genügt. — Die *Salmanticenser* lehren, daß Christus für uns bete nach den Heiligen Schriften und den Vätern; die *imprecatio* ist nicht beschränkt auf den Pilgerstand. Freilich verdiene er nichts mehr, weil er nicht mehr in *statu viae* sei. Natürlich benutze er bei seiner Oblation keine kirchlichen Formulare.

theorie, der sie entstammt, eine nur einseitige Auffassung von Christi Erlösungswerk ist. Christus ist in der heiligen Messe nicht nur heilige Speise, sondern er bringt auch seine sühnende, Gott verherrlichende, für alle Nöte Leibes und der Seele ausreichende Genugtuung für uns und mit uns Gott dar.

Da die Wirkungen des heiligen Meßopfers so universal sind wie die des Kreuzesopfers, haben manche Dogmatiker eine Schwierigkeit darin empfunden, die hl. Messe gegenüber den übrigen Gnadenmitteln, namentlich gegenüber den heiligen Sakramenten abzugrenzen. *Oswald*<sup>12</sup> bringt zu dem Zwecke einen Vergleich, den schon Kardinal *Hosius* im 16. Jahrhundert hat. Die aqua salutaris, das sind die Früchte des Kreuzesopfers, ruht infolge des Kreuzesopfers nur erst in einem Brunnen am Fuße des Kreuzes. Dieser Brunnen aber muß zu einem fons perennis, per loca, per tempora jugiter manans werden. Das geschieht durch eine Haupttröhre, das heilige Meßopfer, aus ihr gehen Seitenröhren, d. h. Sakramente, die die aqua salutaris nur in kleineren Mengen und für besondere Zwecke bieten. Ohne Bild gesprochen: Das heilige Meßopfer gibt allen Sakramenten ihre Gnadenkräfte.

Das wird noch überboten von *Val. Thalhofer*<sup>13</sup>, der nicht nur die sakramentalen Gnaden, sondern überhaupt jede Gnade der Heiligung, ja sogar die Charismen der Unfehlbarkeit und Unvergänglichkeit der Kirche aus dem heiligen Meßopfer ableitet. „Der eucharistische Opferaltar ist die Quelle und Geburtsstätte des neuen Lebens, das, todüberwindend und Verklärung begründend, in Sakramenten und Segnungen vermittelt wird.“ Es verhält sich wie der Quell zu den Bächen und Bächlein, wie das pulsierende Herz zu den Adern, in denen das Blut rinnt.

Es läßt sich nun diese Zentralstellung der heiligen Messe in der Zuwendung der Gnaden weder aus dem kirchlichen Lehramt noch aus der Heiligen Schrift und Väterlehre nachweisen. Auch die ratio theologica versagt. Als erster Vertreter dieser Meinung erscheint in nachtridentinischer Zeit *Ambrosius Catharinus*. *Suarez* bemerkt mit Recht: Die Sakramente haben ihre Wirksamkeit genau wie das heilige Meßopfer aus dem Leiden und Sterben Christi. Es ist also lächerlich zu behaupten, sie hätten ihre Kraft aus dem Meßopfer. Die Sakramente stützen sich genau wie das Meßopfer auf die Verdienste und die Genugtuung Christi am Kreuze. Das Kreuzesopfer ist also der Quell, aus dem alle Gnaden herauskommen. Es ist die causa meritoria omnis gratiae.

Mir scheint diese Meinung auch mit der Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente zu streiten. Denn im Tridentinum (Sess. 6, cap. 7) wird unter den causae justificationis die heilige Messe nicht aufgeführt, wie es doch nach der Theorie nötig wäre. Als causa efficiens erscheint der misericors Deus, als causa meritoria die passio Christi, als causa instrumentalis das Sakrament der Taufe.

Erst recht phantastisch ist es, jede andere Gnade, jede gratia praeveniens

---

<sup>12</sup> *Oswald*, Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten, I, 655 ff. Münster 1894<sup>5</sup>.

<sup>13</sup> *V. Thalhofer*, Das Opfer des alten und neuen Bundes, 267. *Suarez*, disput. 79, sect. 1.



und adjuvans, kurz jeden göttlichen Beistand auf das heilige Meßopfer zurückzuführen.

5. Opferzweck. In der Bestimmung des Opferzweckes scheinen mir die Darlegungen von *Joseph Kramp* besonders bedeutungsvoll. Bei den Nachtridentinern ist unter dem Einfluß der Destruktionstheorien und in kultureller Beeinflussung durch das Zeitalter des Absolutismus als Opferzweck einzig angesehen worden, Gottes Herrschaft über Leben und Tod anzuerkennen. Diese Souveränität Gottes sei symbolisiert in der Tötung des Opfertieres. So erlebte die Tugend der religio, aus der die Opfergesinnung erwächst, eine starke Verengung. Gott erscheint nur als causa efficiens, als terminus a quo unseres Lebens. Als Geber macht er uns zu Schuldner, als Herr zu seinen Knechten. Die Religion erscheint als ein Teil der Gerechtigkeit, eben als justitia erga Deum. Sie leistet Gott das Schuldige, sie ist servitium Dei; Gott erscheint als absoluter Souverän, der nach Gutdünken über seine Geschöpfe verfügen kann, Leben nehmen und Leben geben kann. Es fehlt jede Hingabe an Gott als unsere causa finalis; jedes Verhältnis der Liebe und Freundschaft, von Kind und Vater. Dieses Streben nach Gott, um mit ihm sancta societate vereinigt zu sein, ist der augustinische und vortridentinische Begriff der religio, das servitium Deo debitum der nachtridentinische. So geht nach *Kramp* ein Riß durch die Theologie in diesem wichtigen Punkte, den freilich die Besten überbrücken durch ein „sowohl als auch“. *Thomas* erkennt in der religio und infolgedessen auch im Opfer eine Hingabe an Gott unseren Ursprung und an Gott unser letztes Ziel oder in der Sprache des Neuen Testaments: eine Hingabe des Kindes an den Vater. Vergeblich bemüht sich *Umberg*, dieses Resultat zu erschüttern durch die Bemerkung, daß nach *Thomas* nicht jeder Akt der Caritas ein Opfer sei, religio und caritas seien nach *Thomas* verschiedene Tugenden; das Opfer aber sei ein Akt der religio. Mit Recht macht *Kramp* darauf aufmerksam, daß die religio die Hingabe an Gottes Majestas sei. Eine Größe Gottes liege aber nicht nur in seinem Herr- und Schöpfersein, sie komme auch in jenen Eigenschaften zur Geltung, die man in neueren Darstellungen vermißt, darin, daß Gott Ziel unseres Strebens, Beglückter in Zeit und Ewigkeit ist; daß Gott auch dadurch verherrlicht wird, daß wir ihn suchen. Mit anderen Worten: nicht nur das Verhältnis des servus zum dominus, sondern auch das Verhältnis des filius zum pater ist Objekt eines Aktes der religio und des Opfers<sup>14</sup>.

6. Messe und Coenaopfer. Daß das letzte Abendmahl ein Opfer war, ist klare Lehre des Konzils von Trient. Denn es erklärt, daß Christus beim letzten Abendmahle corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo patri obtulit. Mit den Worten „Tut dies“ habe er die Apostel zu Priestern eingesetzt und das Opfer befohlen ut offerrent praecepit (Sess. 22, cap. 1). Freilich meint

---

<sup>14</sup> Vgl. Anmerkung 6. *Bajus* (de sacrificio missae) tadelt *Thomas*, daß er das Opfer einer besonderen Tugend, der religio, zuweise. Richtiger, meint er, würde man jedes gute Werk Opfer nennen, das zum Zwecke unserer Seligkeit geschieht.

Suarez (disp. 74, II, 5), daß der Opfercharakter der Coena nur erkannt werde aus den Einsetzungsworten in Verbindung mit der Tradition und Lehre der Kirche, sine qua sola evangelica historia non postet satis convincere, nulla namque in ea fit expressa mentio sacrificii vel oblationis.

*de la Taille* sucht Klarheit in den Opfercharakter der Coena und der heiligen Messe hineinzubringen durch die scharfe Scheidung zwischen Oblation und Immo-lation. Eine Hingabe an Gott, die mit Hingabe des Lebens (immolatio) verbunden war, erfolgte nur einmal am Kreuz. Alle anderen Opfer sind relativ. Das Coenaopfer bezieht sich auf den am folgenden Tage bevorstehenden Tod. Beim Abendmahl macht Jesus das Gebot des Vaters, für die Sünden der Menschen zu sterben, in freier Liebe zu dem seinigen. Er will sterben, er opfert sein Fleisch und Blut dem Vater auf. In der heiligen Messe erscheint das schon geopfert Lamm auf dem Altar.

Klärend für die Tatsache, daß der durch die Konsekration gegenwärtige Christus sich für uns opfert, scheint mir auch folgende Erwägung. Nach den Theologen wird durch die Wandlung Christus nicht multipliziert, so daß so viele Christi vorhanden wären als Species; er wird vielmehr multiloziert, d. h., er erhält neue Beziehungen zum Raume. Der auf dem Altar gegenwärtig gesetzte himmlische Christus aber übt im Himmel dauernd priesterliche Funktionen aus, um den Zweck seines Kreuzesopfers an möglichst vielen Menschen zu erfüllen. Dieselbe Tätigkeit muß er wegen seiner Identität auch auf unseren Altären ausüben: Interpellat pro nobis (Rom 8, 34). Wie der Hohepriester im Alten Bunde im Allerheiligsten so erscheint Christus jetzt für uns vor dem Angesichte Gottes (Hebr 9, 24). Beim Vater ist er unser Anwalt, Paraklet (1. Joh 2, 1). „Dieser (Jesus) besitzt ein ewiges Priestertum, weil er auf ewig bleibt. Darum vermag er auch durch alle Zeiten jene zu retten, die sich durch ihn Gott nahen. Er lebt ja immerdar, um für sie (ἀντὶν, Vulg. pro nobis) einzutreten.“ (Hebr 7, 24 f.)

Die äußere Bedingung oder besser die causa instrumentalis dieser Opferung Christi ist, daß der irdische Priester den von Christus eingesetzten Abendmahls-ritus sorgfältigst erneuert. Durch Vollzug des Taufritus von seiten des Spenders wird Christus zum Taufenden: Hic (i. e. Christus) est qui baptizat, nec, sicut Petilianus dicit, iam baptizare cessavit, sed adhuc id agit, non ministerio corporis, sed invisibili opere maiestatis (Aug. Contra litt. Pet. 3, 49, 59). So ist Christus als invisibilis offerens gegenwärtig, wenn der Priester den Coenaritus nach der Intentio Christi vollzieht<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Öfters liest man, daß man von einer Selbsthingabe Christi in actu beim hl. Meßopfer deshalb nicht reden dürfe, weil die Tradition Christus nur als remote offerens kenne. Das hängt mit der dogmengeschichtlichen Entwicklung zusammen, die im ersten Jahrtausend in der Eucharistie mehr die Sache als die Person sah, mehr die Opfergabe als den Welterlöser, mehr das Gnadenbrot als den Gottessohn. Vgl. Jos. Kramp S. J., Stimmen der Zeit 105 (1923), 161 ff.

### III.

Aus dem Gesagten scheint sich mir zu ergeben, daß wir eine einheitliche Definition des heiligen Meßopfers erst erhalten könnten, wenn wir einige Vorfragen gelöst hätten. Die erste ist die Frage nach dem Wesen des Kreuzesopfers, dessen Erneuerung oder Vergegenwärtigung die heilige Messe ist. Christi Tod wird nun bald mehr nach Analogie der unvollkommenen Opfer des Alten Bundes als *satispassio*, bald mehr als *satisfactio*, nämlich als Gehorsam bis in den Tod angesehen. Bald erscheint er mehr als Ausgangspunkt aller Verklärung durch die Gnade, bald mehr als Sühne für die Beleidigung Gottes. Alle diese Gedanken sind wahr. Es handelt sich für das theologische Denken nur um die logische Verbindung derselben.

Als weiteres wichtiges Problem erscheint die Frage nach dem Wirken der heiligen Menschheit Christi bei der Zuwendung der Erlösungsfrüchte. Der Anhänger einer physischen Wirksamkeit wird auch von der Natur der Opfertätigkeit Jesu im heiligen Meßopfer eine andere Auffassung haben als der Anhänger einer nur moralischen Wirksamkeit.

Ein Schaden für die Seelsorge wird aus diesen Differenzen nicht entstehen, wenn die Volksbelehrung und auch der Unterricht, soweit er Erziehungszwecke verfolgt, sich beim Dogma bescheidet und nicht zur Theologie wird. Die theologische und religiöse Behandlung der Frage ist ja sowieso eine ganz verschiedene. Die religiöse Belehrung führt der Seele die konkrete Individualität des heiligen Meßopfers vor: Opfergabe, Opferpriester, Opferhandlung, Opferzweck, Opferwirksamkeit, Opferfrucht, Messe und Kreuz, soweit sie von der Kirche definiert sind. So gewinnt man einen Begriff von dem physischen Wesen des heiligen Opfers und von seinem Segen. Die wissenschaftliche Theologie aber möchte tiefer eindringen bis zum metaphysischen Wesen der heiligen Messe. Es kann ja nur liegen in jenem Akte, wo der Priester ausdrücklich im Namen Jesu auftritt, in der heiligen Wandlung. Es ist auch klar, daß die Gegenwärtigsetzung Christi als solche durch das Wunder der Transsubstantiation kein Opferakt ist. Die Theologie möchte deshalb feststellen, unter welchem Gesichtspunkte die heilige Wandlung ein Opfer ist, und zwar nicht ein Opfer im allgemeinen, sondern *repraesentatio memoria*, *renovatio* des Kreuzesopfers und Zuwendung seiner Früchte. Am einfachsten erscheint mir, das heilige Opfer nach Analogie des Sakramentes zu erklären. Durch die priesterliche Setzung des von Christus eingesetzten *Coenaritus* wird Christus *hic et nunc* zum *offerens*, wie er durch Setzung des Taufsymbols zum *baptizans* wird. Dieses äußere Zeichen hat eine dreifache *significatio*. Es ist *rememorativum*, erinnert an das Kreuzesopfer. Es ist *demonstrativum*, es zeigt uns an, daß Christus gegenwärtig sich opfert, da es Wiederholung des *Coenaopfers* ist; es ist *prognosticum*, indem es den Zweck aller Tätigkeit Jesu, die Verklärung, weissagt.



# Nationalismus u. Universalismus, Kollektivismus und Individualismus in der israelitischen Religion.

Von Professor Dr. Johannes Hehn in Würzburg.

## I.

Die mehr gelehrt als schön klingenden Fremdwörter in obiger Überschrift sind leider nicht gut durch deutsche Ausdrücke zu ersetzen, weil damit die ohnehin schon vorhandene Unklarheit der Vorstellungen, die sich besonders mit dem Worte „national“ verbindet, noch vermehrt würde. Es hat ja für viele einen besonderen Beigeschmack, weil es an Parteien erinnert, die für sich in ihrer Weise die „nationale“ Gesinnung besonders in Anspruch nehmen. Wenn wir das Wort durch „völkisch“ verdeutschen und etwa von „völkischer“ Religion in Israel sprechen wollten, so würde wohl manchen Leser ein gelinder Schauer befallen, da er dabei an die religiösen Schwärmereien mancher völkischer Schriftsteller denkt, die den deutschen Geist von dem semitisch-orientalischen Fremdkörper befreien wollen und den Wiederaufbau unseres Volkes durch eine Neubelebung des germanischen Heidentums, das in eine süße Gefühlssauce aufgelöst wird, erstreben. Ich denke hier nicht bloß an völkische Agitatoren vom Schlage *Artur Dinters*, der das Alte Testament samt den paulinischen Schriften als Erzeugnisse des jüdischen Geistes verwarf und Rückkehr zur reinen Lehre Jesu von Nazaret forderte, wobei mit völliger Verkehrung der geschichtlichen Tatsachen Jesus in einen Arier umgewandelt wird, sondern auch an Männer der Wissenschaft, wie *Friedrich Delitzsch*, die das Alte Testament als Niederschlag der jüdisch-nationalen Ansprüche und Hoffnungen bekämpften und an seine Stelle etwa *Wilhelm Schwaners* Germanen-Bibel setzen wollten. *Artur Dinters* Bücher „Die Sünde wider das Blut“, „Die Sünde wider den Geist“ und „Die Sünde wider die Liebe“ sind in Hunderttausenden von Exemplaren verbreitet und *Delitzschs* „Große Täuschung“ hat zweifellos in vielen Köpfen Verwirrung angerichtet. Selbst ein Historiker vom Rufe *Adolf v. Harnacks* zeigt so wenig Verständnis für den religiösen Wert des Alten Testaments, daß er in seinem Buche über Marcion<sup>1</sup> die These aufstellt: „Das Alte Testament im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung.“ Wenn das richtig ist, so ist es jedenfalls ein klares Zugeständnis dafür, daß der moderne Protestantismus auf die geschichtliche Grundlage des Christentums, auf die jede Seite des Neuen Testaments hinweist, verzichten zu können glaubt.

---

<sup>1</sup> Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig 1921, 248 f.

Um aber zu unserer Erklärung des Wortes „national“ zurückzukehren, so könnte man vielleicht daran denken, „nationale Religion“ durch Volksreligion wiederzugeben. Aber Volksreligion ist auch nicht eindeutig: es kann die Religion eines Volkes bedeuten, wird aber gerade in der alttestamentlichen Wissenschaft im Sinne der vom Volke geübten Gebräuche verwendet im Gegensatz zu den Forderungen der Propheten, die für die reine Jahwe-Religion eintraten; es sind also damit die volkstümlichen Religionsanschauungen gemeint. Wenn wir hier von nationaler Religion sprechen, so verstehen wir darunter die Religion des israelitischen Volkes als eines Ganzen (Kollektivismus) im Unterschiede von einer durch keine nationalen Schranken begrenzten allgemeinen Menschheits- oder Weltreligion (Universalismus), die sich naturgemäß an die Einzelpersönlichkeit wendet, also primär individualistisch ist. Wenn wir an die Stelle von Kollektivismus Sozialismus setzen, wie es auch geschieht, so haben wir natürlich sofort wieder eine Zweideutigkeit des Ausdrucks, sagen wir Gemeinschaftsreligion schlechthin, so sind Mißverständnisse ebenfalls nicht ausgeschlossen, da auch eine universalistisch gerichtete Religion zur Gemeinschaftsbildung, unter Umständen sogar auf nationaler Basis, schreitet.

## II.

Die israelitische Religion beruht auf nationaler Grundlage. Jahwe schließt seinen Bund mit dem Volk Israel, das er aus allen Völkern erwählt hat. „Wenn ihr nun auf meine Stimme hören und meinen Bund beobachten wollt, so sollt ihr mir zum Eigentum sein unter allen Völkern; denn mir gehört die ganze Erde.“ Ex 19, 5; vgl. Dt 7, 6; 14, 2; 26, 18; Ps 135 (134), 4. Die unzählige Male wiederkehrende Formel: „ihr sollt mir Volk sein, und ich werde euch zum Gotte sein“, ist der eigentliche Inhalt der Bundesschließung am Sinai. Der Unterschied gegenüber dem Neuen Bunde, wo kein Volk Subjekt der Bundesschließung ist, fällt in die Augen, wenn man die Einsetzungsworte des hl. Abendmahls, mit denen Jesus seinen Jüngern „das Blut des Neuen Bundes“ darreicht (Mt 26, 28; Mk 14, 24; Lk 22, 20; 1 Kor 11, 24), mit Ex 24, 8 vergleicht, wo das Volk von Moses mit Blut besprengt wird mit den Worten: „Das ist das Blut des Bundes, den Jahwe mit euch geschlossen hat auf Grund aller dieser Worte“. Nach der Anschauung des Alten Testaments ist das Volk nicht bloß äußerlich zu einem staatlichen Ganzen vereinigt, sondern es ist ein lebendiger Organismus und wird daher als Person gedacht und angeredet: „Israel“ ist der Name des Stammvaters Jakob, der auf das Volk übergeht, oft heißt es selbst „Jakob“, „Tochter Sion“ u. ä. Israel ist der erstgeborene Sohn Jahwes (Ex 4, 22). Hoseas stellt das Volk als Weib dar, das seinem Ehemann die Treue gebrochen hat (Os 1—3; vgl. Jer 2, 2; 3, 1; Ez 16; 23). Jesajas vergleicht den Staat einem Körper, der von der Fußsohle bis zum Scheitel keinen heilen Fleck mehr hat. Die Auffassung des Volkes als eines Individuums tritt nicht bloß in Israel, sondern auch bei den

andern Völkern des Alten Orients hervor<sup>7</sup> und beruht auf dem Bewußtsein<sup>7</sup> von der unlöslichen Verbundenheit durch das Blut. Es darf aber hier vorausgeschickt werden, daß von Rassereinheit bei den Semiten nicht die Rede sein kann, auch der Gegensatz zwischen Semiten und Ariern ist eine Konstruktion, die sich durch die neueren Forschungen als unhaltbar erweist. Als die Hebräer in die Geschichte eintraten, hatten die Völker Vorderasiens so viele Mischungen auch mit indogermanischen Stämmen erfahren, daß die Hebräer sicher nicht als reinblütige Semiten gelten können, abgesehen davon, daß „Semiten“ gar kein ethnologischer Begriff ist, sondern seit etwa 150 Jahren nur als Bezeichnung einer Völkergruppe dient, deren Sprachen sehr nahe verwandt sind.

Jede Stadt und jedes Volk hat nach altorientalischer Anschauung seinen besonderen Gott, dem eine Reihe anderer Götter untergeordnet ist; der Stadt- oder Volksgott ist der besondere Schirmherr seiner Verehrer. Israel hatte nur einen einzigen Gott, Jahwe, der sein König sein sollte. Daher wird die Einführung des Königtums in Israel als ein förmlicher Abfall von Jahwe dargestellt. „Nicht dich haben sie verworfen“, sagt Jahwe zu Saul, als das Volk einen König verlangte, sondern mich haben sie verworfen, daß ich nicht mehr König über sie sein soll“ (1 Sm 8, 7). Der Glaube an Jahwe als den einzigen Gott hat das Volk vereinigt, und er hätte eigentlich genügen müssen, um es in einer festgeschlossenen Einheit zu erhalten; allein die Anhänglichkeit an den Nationalgott war nicht so stark, daß sie die Stämme in den Philisternöten fest zusammengehalten hätte. Ein irdischer König war notwendig, um die Stämme aktionsfähig zu machen, und das alte Ideal der Theokratie war mit dem durch die Verhältnisse geforderten Königtum preisgegeben. Damit sind wir aber bereits auf eine Besonderheit des israelitischen Staatswesens gestoßen, die es entscheidend bestimmt: Wenn die israelitischen Stämme durch den Glauben an den einen Gott Jahwe geeinigt sind, so beruht ihre Vereinigung nicht in erster Linie auf dem Bande des Blutes, sondern auf religiöser Grundlage, die nationale Religion ist daher nicht Ausfluß des Volksgeistes, sondern der Volksgeist, die nationale Idee, ist getragen und beherrscht von dem religiösen Gedanken. Das ist das Eigenartige in Israel gegenüber allen anderen Völkern: Jahwe schafft das Volk und überträgt ihm damit eine besondere Aufgabe in der Völkerwelt. Wenn wir also von nationaler Religion in Israel sprechen, so dürfen wir nicht vergessen, daß diese Religion nicht Ausdruck der nationalen Ansprüche und Wünsche Israels ist, wie das bei anderen Völkern der Fall war, sondern daß sie das Volk auf Verpflichtungen gründet, die dieses zu erfüllen hat, und die sein Sein oder Nichtsein bedingen. Darum das strenge Wort des Propheten Amos an das Volk, das sich, wie das menschlich wohl verständlich ist, auf den Schutz Jahwes verließ, ohne dessen Gebote zu erfüllen: „Seid ihr mir nicht wie die Kuschiten, ihr Israeliten?“ spricht Jahwe. „Habe ich nicht Israel aus Ägypten herausgeführt und die Philister aus Kaphtor und die Aramäer aus Kir?“ (Am 9, 7). Nicht das Volk hat Jahwe erwählt, sondern Jahwe das Volk, das an sich gar keine Vor-



zugsstellung beanspruchen kann und eine solche erst erlangt, wenn es die besonderen Forderungen seiner Religion verwirklicht.

Freilich ist die israelitische Religion dann auch national wie keine andere. Die Götter der anderen Völker sind ihrem innersten Wesen nach Personifikationen der Naturerscheinungen und Naturkräfte. Der Himmel, die Sonne, der Mond, der Venusstern, der Gewittergott u. a. werden in Vorderasien und Ägypten in gleicher Weise verehrt; sie tragen nur hier und dort verschiedene Gestalten und Namen. Der ägyptische Rē ist dieselbe Sonne wie der babylonische Schamasch, der Hauptgott der Stadt Babel, Marduk, ist die Frühlingssonne, auch Aschur, der den Assyriern den Namen gegeben hat und in besonderer Weise Nationalgott ist, trägt solare Züge an sich. Der semitische Gott Tamuz hat seinen Namen von den Sumerern; er symbolisiert in seinem Leben und Sterben ebenso wie der ägyptische Osiris und der griechische Adonis das jährliche Erwachen und Wiederverschwinden der Vegetation, Ishtar — Astarte — Ba'alat — Bēltis sind einige Namen der überall verehrten Muttergöttin, die bei den Ägyptern Hathor heißt. Die Götter sind also ihrem Wesen nach gleich und international, wenn auch das Pantheon hier oder dort etwas weiter ausgebildet und stärker spezialisiert ist. Das nationale Firmenschild und der nationale Mythos ändern das Wesen der Götter nicht. Diese vertragen sich darum gut miteinander und gehen ineinander über, zuweilen verdankt ja der eine Gott seine Existenz nur der Personifikation einer Eigenschaft des anderen. Ein Volk scheut sich auch nicht, Gottheiten des anderen zu übernehmen, wie z. B. die Babylonier mit der sumerischen Kultur auch das sumerische Pantheon ihren Bedürfnissen anpassen oder die Phönizier die ägyptische Hathor mit der „Herrin von Gebal“ gleichsetzten. Je größer der Hofstaat eines Landesgottes, desto größer ist sein Ansehen, je mehr Götter man verehrt, desto sicherer ist man, daß der richtige dabei ist. Jahwe dagegen lehnt immer mit aller Schärfe jede Gemeinschaft mit fremden Göttern ab, besteht nachdrücklich auf seiner Eigenart, bekämpft jede Beimischung heidnischer Elemente in seinem Wesen, und die Geschichte der israelitischen Religion ist zum guten Teile durch die Kämpfe charakterisiert, die die treuen Jahwe-Verehrer für die Reinerhaltung der israelitischen Religion führten. Diese ist also in einzigartiger Weise national, d. h., sie stellt ein Sondergut dieses Volkes dar, das ihm die Kraft gegeben hat, sein Volkstum bis heute zu bewahren und so in der Geschichte eine einzigartige Stellung einzunehmen. Die übrigen Völker sind mit ihren Göttern untergegangen. Schließlich waren ja die Götter mehr oder minder zusammengefloßen in dem Kult des Sonnengottes, der als Sol invictus in der römischen Kaiserzeit eine so überragende Bedeutung erlangte, daß man von einem solaren Monotheismus der römischen Kaiserzeit spricht<sup>2</sup>. Die Naturreligion ist also ihrem Wesen nach international

<sup>2</sup> Über den solaren Monotheismus vgl. *Hehn*, Die bibl. u. die babyl. Gottesidee, S. 98, 101, 134, 147. — Man traut seinen Augen kaum, wenn man in dem Buche von *P. Sarasin*, Helios und Keraunos oder Gott und Geist, Innsbruck 1924, S. 177, das sich als Ausbund

und führte zum universalistischen Pantheismus, der die einzelnen Götter nur als Namen der einen großen Gottheit, die mit der Weltseele identisch ist, erklärte. Israels Gott dagegen ist das höchste Gut dieses Volkes, er ist im höchsten Sinne Nationalgott und Israels Religion im einzigartigen Sinne Nationalreligion.

Ist aber Israels Religion ausschließlich national, so daß sie für andere Völker wert- und bedeutungslos wäre? Konnten andere Völker nicht auch zum Jahweglauben gelangen und sich seine religiösen Ideale zu eigen machen? Wie die geschichtliche Lage war, konnten sie es nicht und verlangten es auch nicht. Eine Missionstätigkeit seitens des Moses nach Art des Apostels Paulus war durch die politischen Verhältnisse ausgeschlossen. War doch die Religion im alten Orient Angelegenheit des ganzen Volkes, an der der einzelne teilnahm, wie er das Brot des Landes aß, dessen Sprache er redete, in dessen Lebensformen sich bewegte. Zu einer Propaganda für diese Religion, um andere Völker zu ihr zu führen, war die Zeit des Moses und der israelitischen Könige nicht reif. Als Paulus auftrat, waren die nationalen Schranken unter den Völkern der Mittelmeerländer durch die politische Einigung im römischen Reiche und durch das hellenistische Griechisch gefallen, und sie bildeten in gewissem Sinne eine politische und kulturelle Einheit. Zudem hatte die Übersetzung der alttestamentlichen Schriften in die damalige Weltsprache den Boden für die apostolische Missionstätigkeit vorbereitet.

### III.

Obwohl so die israelitische Religion mehr als ein Jahrtausend an ein bestimmtes Volk gebunden war, so war sie doch ihrem innersten Wesen nach universal gerichtet durch die religiösen und ethischen Werte, die sie in sich barg. Wenn die Israeliten ihren Gott mit dem Plural *Elohim* bezeichneten, so ist das nicht ein verräterisches Überbleibsel ihres etwaigen einstigen

---

von Gelehrsamkeit und voraussetzungslosestem Forschergeiste gebärdet, den Satz von *F. W. Ghillan*, *Die Menschenopfer der alten Hebräer*, Nürnberg 1842, S. 118, beifällig zitiert findet: „Baal, Melech (= Moloch) und Jehovah sind in alter Zeit ein und dasselbe Wesen, die Sonne; der alte jüdische Jehovah unterscheidet sich von diesen Gottheiten nur dem Namen nach, als nationale Bezeichnung des Sonnengottes bei den Hebräern; er wird zwar mit diesem Namen ein selbständiger Gott, heißt aber an sieben Stellen Melech, einmal auch Baal. Nach den ältesten geschichtlichen Spuren tritt Jehovah als Sonne auf; ihr werden Menschenopfer gebracht. Mose läßt die Obersten zur Sühne des Volkes vor der Sonne aufhängen (4 Mo 25, 4); Josua schont die gefangenen Könige in der Schlacht, um sie dem Sonnengott zum Dankopfer zu bringen (Jos 10, 12); noch David befiehlt, zur Abwehr einer Hungersnot die Nachkommen Sauls vor Jehovah, d. i. vor der Sonne, zu hängen (2 Sam 21).“ Freilich verzeiht man *Sarasin* das obige Zitat, das aus lauter Schiefheiten besteht und keinen richtigen Gedanken enthält, wenn man auf derselben Seite seine eigenen Offenbarungen über „Die Multiplizität in der hebräisch-christlichen Mythologie“ liest: „Die ewige Flamme des Brandopferaltars ist Jahwe selbst, genauer sein Geist in Gestalt des Feuers, wie er als solches im Busch auf dem Sinai erscheint“ usw. Es ist natürlich zwecklos, mit Leuten, die vom Alten Testamente nichts verstehen, über diese Dinge zu reden, die ernste Wissenschaft kümmert sich auch nicht darum.

Polytheismus, sondern Elohim ist die Zusammenfassung der einzelnen Götter zu einer Übergottheit, einer Universalmacht, der gegenüber die einzelnen Götter schließlich in nichts versanken. Als Jahwe Sebaoth, Jahwe, Gott der Heere, ist er der Herr der himmlischen und irdischen Mächte. Jahwe selbst wird erklärt durch „ich bin, der ich bin“ und stellt den Gott Israels außerhalb der Naturerscheinungen, weshalb er auch durch kein Bild und Symbol dargestellt werden kann. In der Patriarchenzeit heißt er ēl'eljon, „der höchste Gott“, und ēl schaddaj, das ähnliche Bedeutung hat. Alle diese Namen sind auch außerhalb Israels verständlich und bleiben auch im übernationalen Sinne bedeutungsvoll. Der weiterhabene israelitische Gott ist eine ganz andere Persönlichkeit als die Götter der übrigen Völker, darum mußten diese, als die Zeit gekommen war, ihn als den wahren Gott anerkennen, weil er durch sein heiliges Wesen sich als der Gott schlechthin, als die das Gewissen aller Menschen absolut verpflichtende Macht, die in gewissem Sinne jedem gegenwärtig ist, erwies. Diesem Gott gegenüber waren die anderen Götter nur Ausgeburten der menschlichen Phantasie, die keine Daseinsberechtigung mehr hatten. Wie wenig die israelitische Religion ihrem innersten Wesen nach national war, ersehen wir deutlich daraus, daß sich das israelitische Volk selbst vom Anfang seiner Geschichte an bis zum Exil nicht zur Höhe des reinen Jahweglaubens erschwingen konnte, immer und immer wieder die kanaanäischen Landesgöttheiten, die Ba'ale, verehrte oder Jahwe wenigstens in die Sphäre der Naturgöttheiten herabzuziehen suchte. Die israelitische Religion war nicht aus dem Volke herausgewachsen, war nicht die Verkörperung seiner völkischen Ideale, sondern sie war ihm als Aufgabe verkündet durch eine gewaltige, ihre Zeit und ihr Volk weit überragende Persönlichkeit, durch Moses. Andere Völker fielen von ihren Göttern nicht ab, weil sie nicht von sich selbst abfallen konnten; nur in Israel hören wir ständig die Klagen über die Neigung des Volkes, sich fremden Göttern zuzuwenden.

Jahwe ist nicht der persönliche Repräsentant des israelitischen Volkes, das Verhältnis zu seinem Volke ist nicht ein naturhaftes, sondern es ist ethisch begründet. Die ethischen Forderungen aber sind nicht national gebunden und begrenzt, sondern sie wurzeln in der Naturanlage des Menschen und sind daher allgemein verpflichtend. Das rein Nationale, d. h. spezifisch Hebräisch-Israelitische, konnte niemals den Inhalt für eine Weltreligion darbieten, sondern nur das von allen Menschen als verpflichtend Anerkannte. So ist z. B. der Name Jahwe Eigenname des israelitischen Nationalgottes, die Septuaginta übersetzen ihn mit Kyrios, „Herr“ und geben ihm so eine allgemeine Bedeutung, aber das Wesen des Gottes bleibt unverändert, ebenso erfährt die Erklärung des Namens „ich bin, der ich bin“, die ursprünglich die Gegenwart bei diesem Volke und Jahwes Hilfsbereitschaft für dieses ausdrückt, bei ihnen durch die Übersetzung „ich bin der Seiende“ die Umformung ins Universalistische. Die Lösung der nationalen Etikette enthüllte den für alle Menschen bedeutsamen



israelitischen Gottesgedanken. Die Erkenntnis des einzigartigen ethisch-heiligen Wesens des israelitischen Nationalgottes seitens der Völker weckte die Überzeugung, daß dieser Gott nicht bloß in Israel zu verehren sei, sondern von allen Menschen. Die heidnischen Götter zeigten ja auch ethische Züge, belohnten das Gute und bestraften das Böse, aber sie waren eben doch nur höhere Menschen, die auch deren Schwächen an sich hatten. Die hohe sittliche Autorität des israelitischen Gottes erhob ihn weit über die anderen Götter, und damit lag in der israelitischen Religion von Anfang an das Streben nach absoluter Berechtigung. Der Bund Jahwes mit seinem Volke wird auf Grund ethischer Forderungen geschlossen, die ohne weiteres alle Menschen verpflichten. Auf den drei ersten, das Wesen der israelitischen Religion in sich schließenden Vorschriften des Dekalogs erheben sich die sieben ethischen Gebote, deren allgemeine Geltung unser sittliches Bewußtsein bezeugt. Du sollst Vater und Mutter ehren, du sollst nicht töten, nicht ehebrechen, nicht stehlen, kein falsches Zeugnis geben, des Nächsten Weib und Eigentum nicht begehren, sind Forderungen, die der Babylonier und Ägypter, der Grieche und Römer ebenfalls als Grundlage der sozialen Ordnung anerkennen mußte. Das Besondere im Alten Testament ist nur die Art und Weise, wie diese Gebote in den Mittelpunkt gestellt sind. Ohne ihre Beobachtung ist aller Opferkult wertlos und sogar verabscheuenswert. Das israelitische Volk wollte Jahwe mit Opfern dienen und tat sich viel darauf zugute, daß es fleißig Opfer brachte, während die Propheten mit aller Schärfe betonten, daß Jahwe an dem äußeren Kult kein Wohlgefallen habe, so daß es den Anschein erweckt, als verwerfe Jahwe die Opfer überhaupt. Jeremias 7, 21 ff. hält dem Volke vor, daß sein blindes Vertrauen auf den Tempel und sein Pochen auf die reichlichen Opfergaben Selbstbetrug sei, denn bei der Herausführung aus Ägypten habe Jahwe den Vätern nicht Gebote in betreff der Brand- und Schlachtopfer gegeben, die so, wie sie das Volk darbringt, nichts als ein profanes Fleischessen sind, sondern der Bund wurde auf Grund seiner Gebote geschlossen: „Höret auf meine Stimme, so werde ich euer Gott und ihr sollt mein Volk sein und wandelt auf dem ganzen Wege, den ich euch vorschreibe, damit es euch wohlergehe“ (7, 23). Schon Samuel tadelt die Überschätzung des Opferkultes: „Hat Jahwe Gefallen an Brand- und Schlachtopfern wie am Gehorsam gegen Jahwes Stimme? Nein, Gehorsam ist besser als das vorzüglichste Opfer und Aufmerken mehr als Fett von Widdern“ (1 Sm 15, 22). Im Kampfe gegen die Neigungen des Volkes prägt Hoseas das klassische Wort, daß Jahwe „an Liebe Wohlgefallen habe und nicht an Schlachtopfern, an Erkenntnis Gottes mehr als an Brandopfern“ (Os 6, 6). Gibt es eine höhere Religion als die Erkenntnis und Liebe Gottes, wie sie hier verlangt werden? In den Augen eines Amos ist das ganze Opfergepränge in Bethel und Gilgal Frevel (4, 4). Bei Is 1, 10 ff. spricht Jahwe seinen Abscheu gegen die Brandopfer und Feste aus und lehnt die dringendsten Gebete ab, weil die Hände der Flehenden mit Blut befleckt sind. Dagegen be-

fiehlt er rechtschaffenes Handeln: „Höret auf, Böses zu tun, lernet Gutes tun! Strebet nach Recht, leitet recht den Gewalttätigen, schaffet Recht der Waise, führet die Sache der Witwe!“ Noch schärfer verurteilt Amos 5, 21 ff. das Opferwesen, und Micha 6, 6—8 erklärt Jahwe, daß Tausende von Widern und unzählige Bäche Öls, ja selbst die Hingabe des erstgeborenen Sohnes als Sühnopfer nichts nutzen, vielmehr: „Was fordert Jahwe von dir? Nichts als Rechttun und Liebe der Barmherzigkeit und demütig wandeln vor deinem Gotte!“

Das ist wahre Religion, das ist praktische Nächstenliebe, das ist ein soziales Programm! Die sittliche Gesinnung und Leistung gibt den Ausschlag in der reinen Jahwereligion. Vergleichen wir dagegen z. B. die sumerisch-akkadische Religion, so finden wir, daß die Tempel und der Opferkult beherrschend im Vordergrund stehen. Man war im Zweistromland seit den ältesten Zeiten darauf bedacht, den Göttern würdige Opfer darzubringen, sie durch reichliche und kostbare Gaben günstig zu stimmen. Es ist eine Do-ut-des-Religion. Immer und immer wieder erzählen die babylonischen und assyrischen Könige, was sie für glänzende Opfer dargebracht, wie sie die Tempel herrlich ausgestattet und für die regelmäßigen Einkünfte der Götter und Priester gesorgt haben. Die Götter erzeigen sich den Huldigungen entsprechend erkenntlich. Es kommt auf die Menge und ausgezeichnete Beschaffenheit der Opfer an, nur ganz leise und vereinzelt wird auch einmal mit dem rechtschaffenen Handeln zusammen die Darbringung des täglichen Opfers als gottgefälliges Werk genannt<sup>3</sup>. Götter, die sich durch Opfer und Geschenke günstig stimmen lassen, werden es natürlich nicht gar zu streng verurteilen können, wenn ihre Verehrer sich nach ihrem Beispiel richten.

Nach alttestamentlicher Auffassung verpflichten die sittlichen Normen alle Völker in gleicher Weise. So verstehen wir, daß ein Amos seine Drohungen gegen Damaskus, die Philister, Tyrus, Edom, Ammon und Moab ebenso schleudert wie gegen Israel, weil sie, wenn auch in verschiedener Weise, gegen das sittliche Gesetz gefehlt haben. Von derselben Voraussetzung gehen die zahlreichen Strafverkündigungen gegen die fremden Völker bei den anderen Propheten aus. Und zwar ist es Jahwe, der z. B. Assur als Zornesrute gegen sein sündiges Volk verwendet (Is 10, 5 ff.), sich als der strenge Hüter des Rechtes erweist und seine Verletzung bei allen straft. Jeremias 18, 7—10 stellt den bei allen Propheten vorhandenen Gedanken der sittlichen Bedingtheit des Wohlergehens der Völker den Judäern als allgemeines Gesetz vor Augen: „Bald drohe ich einem Volk und einem Reich, es auszurotten und zu zerstören und zu verderben, bekehrt sich aber selbiges Volk, das ich bedroht habe, von seiner Bosheit, so lasse ich mich des Unheils gereuen, das ich ihm zuzufügen gedachte. Bald aber verheiße ich einem

<sup>3</sup> Vgl. meinen Vortrag über: „Das Opfer bei den Sumeri-Akkadern“ in *Semaine d'ethnologie religieuse. Compte rendu analytique de la III<sup>e</sup> Session tenue à Tilbourg, Enghien & Möd-ling 1923.* 287 ff.

Volk und einem Reich, es bauen und pflanzen zu wollen; tut es aber, was mir mißfällt, indem es meinem Befehl ungehorsam ist, so lasse ich mich des Guten gereuen, das ich ihm zu erweisen versprochen hatte.“ Was also für Juda gilt, gilt auch für die Völker und umgekehrt. Auch in den Psalmen wird öfter ausgesprochen, daß Jahwe die Völker in Gerechtigkeit und Geradheit richtet. Vgl. Ps 9, 9; 67, 5; 94, 2; 96, 10.13; 98, 9 usw.

Wie großzügig das Alte Testament dachte, ersieht man daraus, daß auch der Gestirndienst der Heiden von Jahwe gewollt ist. Dt 4, 15 ff. warnt Israel vor jeder bildhaften Darstellung Jahwes, sei es in Gestalt eines Menschen, eines vierfüßigen Tieres, eines Vogels oder eines Fisches, und fährt fort V. 19: „Damit du, wenn du deine Augen zum Himmel erhebst und die Sonne, den Mond und die Sterne, das ganze Heer des Himmels betrachtest, dich nicht verleiten läßt, dich vor ihnen niederzuwerfen und sie zu verehren, sie, die Jahwe, dein Gott, allen Völkern unter dem Himmel zugeteilt hat.“ *Friedrich Delitzsch* hat sich in seiner Großen Täuschung I, 74 f. darüber entrüstet, „daß ‚Gott‘ die Götter, deren Verehrung in Israel als Todsünde gilt, als ein Vergehen, das mit der grausamsten Todesstrafe der Steinigung bedroht ist (Dt 17, 3 ff.), allen übrigen Völkern der Welt als ihren Teil zugewiesen habe.“ Er fragt dann: „Ist das von dem dreimal heiligen ‚Gott‘ nicht schlechterdings undenkbar, unausdenkbar? Verdient nicht vielmehr ein solcher vermeintlicher ‚Gott‘ nicht erst recht jene Benennung böschet, d. h. Schandgötze, mit welcher das Alte Testament die Gottheiten aller nichtisraelitischen Völker brandmarkt?“ Nun, jedenfalls zieht hier das Deuteronomium klar die Folgerung aus der Tatsache der Erwählung Israels durch Jahwe und bringt den Gedanken der universalen Macht und Wirksamkeit des israelitischen Gottes sehr deutlich zum Ausdruck. Was wäre denn das für ein Gott, der der Gestirnverehrung der Heiden machtlos gegenübersteht, obwohl er sie nicht wollte? So aber ist Jahwe die allwirksame Macht, die auch den Gestirndienst der Heiden in ihren Vorsehungsplan aufgenommen hat. Trotz ihres Gestirndienstes sind aber die Heidenvölker an das Sittengesetz gebunden, das bei ihnen in der Tat Geltung besaß, wenn auch nicht durch eine Autorität wie Jahwe eingeschärft. Wenn Jahwes Wirken nicht auf Israel beschränkt ist, wie diese Stelle deutlich lehrt, so läßt sich doch wohl hoffen, daß auch die Völker in den göttlichen Heilsplan einbezogen sind, der sich eben in anderen Bahnen vollzieht, als menschliche Klugheit annehmen zu müssen glaubt.

Daß die Frage nach dem endlichen Schicksal der Völker auch die religiösen Geister in Israel bewegte, ist wohl verständlich, und es zeugt von einer starken Verkennung des geschichtlichen Horizontes der Propheten, wenn man ihnen die Stellen, die den Wunsch und die Hoffnung aussprechen, daß schließlich alle Völker zur Erkenntnis Jahwes gelangen, abspricht und sie erst für die spätere Zeit gelten lassen will. Es ist kein sachlicher Grund zu finden, Is 2, 2—4; Mich. 4, 1—3, die das Hinströmen aller Völker zum Berge Jahwes für die Endzeit verkünden, erst in die exilische oder nachexilische Zeit zu verlegen. Der Gott des



Jesajas ist gewaltig genug, daß er auch die Völker zu sich rufen kann. Nach Is Kap. 11 ist der Herrscher aus Davids Stamm ausgestattet mit übermenschlicher Weisheit und Kraft und bringt die vollkommene Erkenntnis Gottes und die wahre Gerechtigkeit in seinem Volke zur Durchführung. Die Völker legen ihre Raubtiernatur ab (11, 6—9) und sammeln sich im Friedensreich des messianischen Fürsten. Wenn für Amos die Auserwählung Israels erst durch die sittliche Haltung des Volkes Wert erlangt und sein Wohlergehen von der Beobachtung des sittlichen Gesetzes abhängt (vgl. Am 9, 7 und oben S.215), so konnte ihnen nach ihrer ganzen Denkweise das Los der Völker nicht gleichgültig sein, und die Hinweise auf eine Vereinigung aller Völker mit Jahwe konnten von ihnen ebenso ausgesprochen werden wie von den späteren Propheten. Da sie das äußere Schicksal durchaus von der ethischen Haltung abhängig machten, lag ihnen der Schluß gar nicht ferne, daß die Menschen in Friede und Glück leben würden, wenn die vollkommene Gerechtigkeit im Leben des einzelnen wie der Völker herrschen würde. Der Herrscher, der das vermöchte, müßte freilich die Eigenschaften haben, die ihm Is 11, 2 ff. zuschreibt.

In der biblischen Urgeschichte liegt der erste Versuch einer Universalgeschichte der Menschheit, den wir kennen, vor. Seine Bedeutung wird nicht vermindert, wenn die Kritik seine Abfassung im 8. oder 9. Jahrhundert ansetzt. Der Gott, der Himmel und Erde und den Menschen als sein Ebenbild geschaffen hat, hat die Völker nicht von vornherein zur massa damnata bestimmt, sondern, wie schon bei der Vertreibung des ersten Menschenpaares aus dem Paradies die Sünde das Übel erzeugt, so wird auch die Abwendung der Völker von Gott als deren Schuld dargestellt. Menschlicher Hochmut glaubte, bis zum Himmel emporsteigen zu können, er wurde aber gründlich gebeugt durch die Zerstreuung der kühnen Toren, die nun ihre eigenen Wege gehen mußten.

Es war durch die geschichtlichen Verhältnisse bedingt, daß die israelitische Religion ihre Aufmerksamkeit zunächst auf das eigene Volk richtete. Da sich das Volk nicht zu den hohen Idealen des Moses und der Propheten erhob und sie zu keiner Zeit vollkommen erfaßte und verwirklichte, war an eine Missionstätigkeit unter fremden Völkern nicht zu denken, sondern die treuen Verehrer Jahwes brauchten ihre Kräfte für das eigene Volk, um es fort und fort zum wahren Jahwedienste zu ermahnen. Nur als fernes höchstes Ziel winkt den erleuchteten prophetischen Geistern die Bekehrung der Heiden zu Jahwe, dem Gotte der Gerechtigkeit, und ihr unermüdlicher, in der Religionsgeschichte einzig dastehender Kampf hat den Glauben an den einen, höchsten und wahren Gott unversehrt durch die Stürme der Jahrhunderte gerettet.

#### IV.

Als Jesus nach dem größten Gebote im Gesetze gefragt wurde (Mt 22, 36ff., Mk 12, 28ff.), antwortete er unter Hinweis auf Dt 6, 5: „Du sollst den Herrn,

deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele und aus deinem ganzen Gemüte. Dies ist das größte und erste Gebot.“ Im Deuteronomium lautet die Stelle: „Höre, Israel, Jahwe, dein Gott, Jahwe ist einer. Darum<sup>4</sup> sollst du Jahwe, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft.“ Aus der Einheit Jahwes ergibt sich die Pflicht der völligen Hingabe an ihn, andere Götter haben keinen Anteil an dem Israeliten. Angeredet ist Israel als Ganzes, aber es ist klar, daß sich dieses Gebot eigentlich an die Einzelpersonen richtet, da es ja nur von solchen verwirklicht werden kann. Das ergibt sich auch aus der Fortsetzung: „Diese Worte, die ich dir heute anbefehle, sollen in deinem Herzen sein, und du sollst sie deinen Kindern einschärfen und von ihnen reden, wenn du in deinem Hause weilst, und wenn du unterwegs bist, wenn du dich niederlegst, und wenn du aufstehst.“ Alle Israeliten sollen überall und immer nur Jahwe im Sinne haben. In der Anwendung durch Jesus fällt der nationale Rahmen von selbst, und das Gebot der vollkommenen Liebe und Hingabe an Gott, den Herrn, gilt für jeden einzelnen. Wir erkennen an dem Hauptgebot des Gesetzes deutlich, daß die nationale Religion in Israel den Individualismus nicht aus-, sondern einschließt. Die ethischen Gesetze auch des Dekalogs sind an das Volk gerichtet und haben in erster Linie die Ordnung des sozialen Lebens im Auge, aber jeder einzelne Volksgenosse wird durch sie verpflichtet. Schon ihre Fassung geht von dieser Abzielung aus: Du sollst Vater und Mutter ehren, du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen usw.; also die nationale Religion Israels ist ihrem Wesen nach zugleich individualistisch, nationaler Kollektivismus und Individualismus gehören zusammen.

Jesus nennt das Gebot der Liebe Gottes das größte und das erste Gebot (Mt 22, 38). Das Gebot der vollkommenen Liebe Gottes und der Hingabe an ihn stellt in der Tat die nie und nirgends übertroffene und zu übertreffende Formulierung der religiösen Pflicht dar, weshalb es Jesus auch ohne weiteres übernimmt und dem Schriftgelehrten, der ihm zustimmt und es über alle Opfer setzt (Mk 12, 32f.), versichert: „Du bist nicht ferne vom Reiche Gottes“ (Mk 12, 34). Wenn man von israelitischer Religion spricht und ihre Höhenlage abschätzt, dann wäre es gerecht und billig, diesen Satz nicht zu vergessen, sondern anzuerkennen, daß er in seiner strengen Folgerichtigkeit, absoluten Bestimmtheit und schlagenden Kürze der höchste Ausdruck der Religion überhaupt ist. In seinem Lichte betrachtet würde manche Anschuldigung gegen die israelitische Religion sich selbst in ihrer Nichtigkeit zeigen. Solch edler Frucht muß auch der Boden entsprechen, auf dem sie gereift ist.

Dem Gebote der Gottesliebe fügt Jesus bei: „Das andere aber ist diesem gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Mt 22, 39; Mk 12, 31).

---

<sup>4</sup> „Und“ = „so“ oder „darum“; es handelt sich um die Folgerung.

Er bezieht sich damit auf Lv 19, 18: „Du sollst nicht rachsüchtig und nicht nachträgerisch sein gegenüber deinen Volksgenossen, sondern deinen Nächsten lieben wie dich selbst; ich bin Jahwe.“ Es bedarf keines Wortes darüber, daß sich dieses Gebot wie die anderen Vorschriften in Lv 19 verpflichtend an das Individuum richteten; allein, was hat man von dem ihm oft gemachten Vorwurfe zu halten, daß es die Nächstenliebe auf die Volksgenossen beschränkt? Darauf zuerst einmal die Gegenfrage: Ist in diesem Gebote vielleicht irgendwie angedeutet, daß es berechtigt ist, den Nichtisraeliten zu hassen? Daß die Volksgenossen als Gegenstand der Liebe genannt werden, hat doch seinen einleuchtenden Grund darin, daß man mit ihnen zusammenlebt. Mit den Edomitern, Ammonitern u. dgl. lebt ja der Israelite nicht zusammen, kommt also auch gar nicht in die Lage, sich mit ihnen gut zu vertragen. Sobald sich aber die Verhältnisse änderten und die Völker sich mischten, ergab sich ganz von selbst die Anwendung dieses Gebotes auch auf die Nichtisraeliten. Wenn ein Israelite mit Edomitern, Ammonitern u. dgl. zusammenwohnte, so legte er dieses Gebot sicher gut aus, wenn er gegen sie wahrhaft Nächstenliebe übte. Freilich konnte er sich auch hinter dem Buchstaben verschanzen und gegen Fremde sein Herz verschließen. Auch das Gebot der Nächstenliebe hat seinen Wert in sich selbst und ist in dieser apodiktischen Kürze das sittlich-soziale Grundgesetz, das ebenfalls durch kein anderes ersetzt oder überboten werden kann. Kein Moralphilosoph und kein Gesetzgeber kann eine höher verpflichtende Autorität, einen sichereren Maßstab der Verpflichtung und eine eindringendere, allgemeinere und leichter verständliche Form als Grundlage des Sittengesetzes finden. Das Gebot der Nächstenliebe ist national und universal, kollektivistisch und individuell, weshalb auch Jesus seine Beobachtung ohne Einschränkung verlangt. Ein anderes, größeres Gebot als diese gibt es nicht“ (Mk 12, 31). Wer sich der sozialen Pflicht gegen seine Volksgenossen bewußt ist, handelt wahrhaft national, aber er erfüllt damit ein allgemeines ethisches Gesetz, das seine Durchführung auch gegenüber der gesamten Menschheit fordert. Tätige Liebe gegenüber den eigenen Volksgenossen und allgemeine Menschenliebe schließen sich, wenn sie aus reiner Quelle fließen, nicht aus, sondern ein.

Nach Mt 22, 40 fügt Jesus seiner Antwort auf die Frage, welches das größte Gebot sei, bei: „An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten.“ Das mosaische Gesetz trennt nicht wie das Gesetz Chammurapis Recht und Sittlichkeit, sondern es wendet sich als Gottesgesetz verpflichtend an das Gewissen des einzelnen. Chammurapis Gesetz mag deshalb vom Standpunkte der Rechtsentwicklung aus fortgeschrittener genannt werden, weil es wie das römische Recht und die heutigen Staatsgesetze diese Trennung durchführt, allein alle Staatsgesetze werden nicht ausreichen, das Gesetz der Nächstenliebe zu ersetzen, wenn die Menschen die Pflicht der Liebe gegenüber ihren Mitmenschen vergessen. Was die Propheten so oft hart tadeln, die Unter-



drückung der wirtschaftlich Schwachen; der Armen und Notleidenden, wird kein Gesetzgeber hindern trotz besten Willens, einen sozial gerechten Ausgleich herbeizuführen, wenn sich der einzelne lediglich an den Buchstaben des Gesetzes hält. Das alttestamentliche Gebot der Nächstenliebe erfaßt das Gewissen des Menschen, an das auch das mosaische Gesetz und die Propheten appellieren.

Gerade das Deuteronomium, von dem *Delitzsch* im Vorwort zu seiner „Großen Täuschung“ erzählt, daß es sein Lehrer in der alttestamentlichen Einleitung als Fälschung hinstellte, ohne aber den Mut zu haben, es öffentlich in der Vorlesung so zu nennen<sup>5</sup>, enthält nicht bloß das von Jesus als das größte und erste bezeichnete Gebot der vollkommenen Liebe Gottes, sondern es ist von jeher auch der im Altertum und auch im Alten Orient nicht sehr stark hervortretende soziale Geist aufgefallen, der gerade dieses Buch durchweht. So ist z. B. Dt 5, 12ff. das Sabbatgebot besonders eingeschärft unter Hinweis auf das harte Los und das Ruhebedürfnis der Dienenden und sogar in Rücksicht auf die Tiere und die Fremden. Während Ex 19, 11 die Sabbatheiligung mit der Ruhe Gottes am siebenten Tage motiviert wird, betont Dt 5, 14 ausdrücklich: „Damit dein Sklave und deine Sklavin ruhen können wie du.“ Und als Begründung wird angegeben, daß Israel an das harte Sklavenlos denken soll, das es selbst in Ägypten kennengelernt habe, von dem es durch Jahwes starke Hand befreit wurde. „Darum hat dir Jahwe, dein Gott, befohlen, den Sabbattag zu feiern.“ Der Sabbat sollte also in Israel wahrhaft praktische Humanität zu einer Zeit wecken, wo im ganzen Altertum noch niemand die Folgerung aus der Tatsache zog, daß alle Menschen gleich sind. Die alttestamentliche Zeiteinteilung mit der sieben-tägigen Woche als Grundlage ist in die ganze Kulturwelt übergegangen. Der Sonntag ist die christliche Umgestaltung des israelitischen Sabbats. Handelte es sich bei Sabbat und Woche bloß um die israelitische Zeiteinteilung, so hätten sie die Apostel wohl ebenso wie die Ritualgesetze preisgegeben, als den Völkern das Evangelium verkündet wurde, aber die Sonntagsruhe verkündet den Geist wahrer Menschenliebe und ist darum eine soziale Einrichtung geworden, auf die heute kein Volk verzichten kann und verzichten will. Der Sklave der Arbeit soll wissen, daß er ein Mensch ist, der eine höhere Bestimmung hat. Wir sehen am Sabbat und Sonntag so deutlich wie nur möglich, wie das rein Nationale beim Übergang des Alten Testaments zu den Völkern von selbst bedeutungslos wird, während niemand daran denkt, die Zeiteinteilung nach siebentägigen Wochen, die in letzter Linie mit der Regelung der Zeit durch den Mond zusammenhängt, oder gar den wöchentlichen Ruhetag abzuschaffen. Freilich ist es eine Ver-

---

<sup>5</sup> *Delitzsch* gibt hier die Anschauungen gewisser Kritiker des Alten Testaments wieder, wie sie vor etwa 50 Jahren gelten mochten. Heute weiß auch die freieste Beurteilung des Alten Testaments zwischen Inhalt und literarischer Kodifizierung zu scheiden, und niemand denkt mehr daran, das Deuteronomium als „Fälschung“ zu brandmarken, weil es erst im 7. Jahrhundert entstanden sei.

kennung des Geistes des Christentums, wenn nun z. B. die Siebentags-Adventisten sich an die Form und den Buchstaben klammern und den alttestamentlichen Sabbat mechanisch ins Christentum herübernehmen. Aber nicht minder ist es eine Verkennung der organischen Verbundenheit des Christentums mit dem Alten Testament als seiner geschichtlichen Grundlage, wenn man diese als überwundene Größe beiseiteschieben möchte. Nein, was im Alten Testament als Keim gepflanzt war, ist im Neuen entfaltet, das national Gebundene gelöst, und das Beste des Alten Testaments lebt im Christentum fort und kann von ihm nicht abgestoßen werden, ohne daß es seine eigene Wurzel abschneidet. Die alte Kirche hat das Alte Testament mit Recht gegen Marcion beibehalten, denn es ist derselbe Gott, der sich hier und dort offenbart, wenn auch nach den Zeitverhältnissen in verschiedener Form, die Reformation ist in der Überschätzung des Bibelwortes bis zum Buchstabenglauben gegangen und unterschied nicht zeitgeschichtlich Bedingtes von Absolutem, und der neueste Protestantismus schüttet das Kind mit dem Bade aus, indem er die Beibehaltung des Alten Testaments seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde als Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung hinstellt, also der Meinung ist, daß es eigentlich nicht in die christliche Kirche gehört. Als Lehrbuch gehört es allerdings nicht hinein. Aber soll die Autorität der Geschichte, die die Grundlehren der Religion so eindringend predigt, beiseitegeschoben werden und ein haltloser religiöser Gefühlsglaube vollen Ersatz bieten?

## V.

Aus dem Vorausgehenden ist bereits das Ineinander von Nationalismus und Kollektivismus, Universalismus und Individualismus in der israelitischen Religion genügend ersichtlich. Sie geht von der Volksgemeinschaft aus und tritt durch sie unmittelbar an die Einzelpersonlichkeit heran. Unsere heutige Denkweise löst die Einzelpersonlichkeit viel mehr los und stellt sie auf sich, aber auch der Gemeinschaftsgedanke, mag er nun national oder übernational auftreten, fordert stets wieder sein Recht, und jede Religion strebt, um zur Auswirkung zu gelangen, zur Gemeinschaftsbildung hin, auch wenn sie grundsätzlich den extremsten Subjektivismus vertritt. Aber wie es Schwierigkeiten hat, immer den vollen Ausgleich zwischen dem religiösen Bewußtsein des einzelnen und der Gemeinschaft zu schaffen, so rief auch die schicksalsmäßige Verbundenheit des einzelnen mit dem Volksganzen und den verschiedenen Generationen in Israel Spannungen hervor, die der einzelne nur schwer lösen konnte.

Wie bitter sich das vermeintlich verletzte Gerechtigkeitsgefühl des Volkes Luft machte, ersehen wir aus dem Spottverse, der zur Zeit des Jeremias (Jer 31, 31) und des Ezechiel (Ez 18, 2) in Juda im Schwange war, und der lautete: „Die Väter haben Herlinge gegessen, aber den Kindern sind die Zähne stumpf geworden.“ Die beiden Propheten verkünden daraufhin den Ausgleich durch die göttliche Gerechtigkeit, indem Jeremias den Abschluß eines

Neuen Bundes voraussagt, dessen Gesetz Jahwe in ihr Inneres legt und es ihnen ins Herz schreibt, so daß sie ihn wahrhaft erkennen und er in der Tat ihr Gott ist und sie sein Volk sind. Dem herben Sarkasmus seiner Landsleute setzt Ezechiel einfach die Forderung der Gerechtigkeit als absolut geltend gegenüber, daß jeder nur für seine eigene Sünde gestraft wird (Ez 18, 5ff.). Er faßt V. 19. 20 seine Ausführungen zusammen in die Worte: „Der Sohn hat Recht und Gerechtigkeit geübt, alle meine Satzungen beobachtet und nach ihnen gehandelt; er wird sicherlich am Leben bleiben. Die Person (Seele), die sündigt, die soll sterben. Der Sohn soll nicht die Schuld des Vaters tragen, und der Vater soll nicht die Schuld des Sohnes tragen. Auf dem Gerechten soll seine Gerechtigkeit und auf dem Gottlosen seine Gottlosigkeit ruhen!“ Es ist eines der schwierigsten Probleme, das da unter den Judäern und unter den Exulanten aufgetaucht war. Jeremias und Ezechiel bieten eine prinzipielle Lösung, während es das Buch Job in seiner ganzen, dem menschlichen Geiste unerforschlichen Tiefe aufrollt. Dem Satze Ex 20, 5, daß Jahwe die Schuld der Väter an den Kindern heimsucht, an den Enkeln und Urenkeln derer, die ihn hassen, steht die überschwengliche Gnade gegenüber, die bis ins tausendste Geschlecht derer sich erstreckt, die ihn lieben und seine Gebote halten. Das Deuteronomium dagegen stellt für die Rechtsprechung den humanen Grundsatz auf (24, 16): „Es sollen nicht Väter um der Kinder willen und Kinder nicht um der Väter willen mit dem Tode bestraft werden; ein jeder soll nur wegen seines eigenen Vergehens getötet werden dürfen.“ Damit hat es die antike Auffassung von der Solidarität der Blutsverwandten überwunden. Wenn Ezechiel die auf ihre Unschuld pochenden Exulanten darauf hinweist, daß eine Schuld vorliegt, wo eine Strafe eintritt, wenn die menschliche Kurzsichtigkeit das auch nicht erkennt, so berührt er sich sehr nahe mit Jesajas, der Sünde und Strafe als Ursache und Wirkung darstellt. Wenn der ganze Staatskörper krank und das Land eine Wüste ist, wenn die Städte verbrannt sind und die Ernte von Fremden verzehrt wird, so kann das der Prophet nur aus dem völligen Abfall des Volkes von Jahwe und aus schwerer Empörung gegen den Heiligen Israels erklären (vgl. Is 1, 2f.). Auf die Bekehrung folgt notwendig die Begnadigung: „Wenn ihr willig seid und gehorcht, dürft ihr den Segen des Landes genießen, wenn ihr aber widerstrebt und widerspenstig seid, soll euch das Schwert fressen.“ Freilich ist der Eifer in der Feier der Opfer und Feste nur Selbsttäuschung, der eher Jahwes Zorn erweckt (1, 10f.), als daß er seine Gnade bewirkt. „Zion wird durch Recht erlöst und seine Bekehrten durch Gerechtigkeit, aber Verderben kommt über die Abtrünnigen und Sünder allzumal, und die Jahwe verlassen, müssen zugrunde gehen“ (1, 27f.). Der Abfall von Jahwe, der Quelle der Kraft, bewirkt die Zerstörung von innen heraus: „Da wird der Starke zum Werg, und sein Werk wird zum Funken, und sie brennen beide zumal und niemand kann löschen“ (1, 31). Also Segen und Unheil trägt der Mensch selbst in der Hand. Das deckt sich mit dem Leitsatz des ersten Psalms, daß es dem Gerechten gut, dem Gottlosen schlecht ergeht, wenn wir in den



Psalmen auch immer wieder die Klage über das Glück und den Übermut der Sünder vernehmen, gegen die Jahwes Hilfe angerufen wird. Schließlich ringt sich der fromme Israelite durch alle Dunkelheit des Lebens wieder zum frohen Vertrauen auf seinen Gott durch. Trotz aller der menschlichen Beurteilung sich aufdrängenden Schwierigkeiten hat das Alte Testament immer für die hohe Überzeugung von einer auch alle einzelnen Menschenlose beherrschenden Gerechtigkeit gekämpft. Wo des Lebens Rätsel sich nicht lösen lassen, hilft eben nur ein demütiges Sichbeugen unter Gottes Willen.

Die alttestamentliche Religion wendet sich an das Volk als eine für sich bestehende Größe, aber ihre Forderungen müssen doch von den einzelnen Volksgenossen erfüllt werden. Läge ihr Wesen in der Erledigung des Opferkultes oder im Hersagen von Gebetsformeln, durch die die Götter der Babylonier besänftigt und freundlich gestimmt wurden, so käme es ja weniger auf die sittliche Haltung des Individuums an. Reichlichste Opfer, glänzende Tempel und kostbare Statuen, überschwängliche Lobsprüche durch ein Heer von Priestern stimmten die heidnischen Götter gnädig. Nach der babylonischen Sintfluterzählung bringt der durch eine List Eas gerettete Utnapischtim den Göttern ein Opfer dar, dessen Duft sie mit Wohlgefallen riechen, und um das sie sich wie Fliegen sammeln, dann aber entsteht ein Streit, offenbar veranlaßt durch den lang entbehrten Opferduft, daß Ellil die Flut verursacht und Ea den Utnapischtim gerettet habe; das Ganze endigt damit, daß Utnapischtim sogar unter die Götter versetzt wird. Wäre der israelitische Gott durch Opfer zu befriedigen, die doch gewiß eine nicht zu unterschätzende Huldigung darstellen, oder könnte man in Israel durch Magie und Zauberei Krankheit und Unheil bannen, wäre die Zukunft in der Konstellation der Gestirne zu lesen, dann würde das sittliche Gewissen des einzelnen und des Volkes nicht so aufgerüttelt und wachgehalten, wie das in Israel tatsächlich geschah. Dort sind die großen religiösen Persönlichkeiten aufgestanden, die sich für die Reinerhaltung des Jahweglaubens einsetzten. Männer wie Moses und die Propheten zeugen von dem Verantwortungsgefühl, von dem der einzelne dem Volke und seinem Gotte gegenüber durchdrungen war. Mit unbeugsamer Entschiedenheit vertraten sie das sittliche Gewissen gegenüber der heidnisch gesinnten Masse. In keiner Religion des Altertums gibt es solche Männer, weil keine solche Ideale vertrat, solche Forderungen erhob und sittliche Haltung und Schicksal so unmittelbar als Ursache und Wirkung verknüpfte. Die Propheten sind einzig dastehende, religiöse und ethische Persönlichkeiten, die nur die israelitische Religion im Kampfe um ihre Selbsterhaltung hervorbringen konnte.

Wenn *Friedrich Delitzsch* in den Propheten „Musterbeispiele leidenschaftlichsten Rassebewußtseins“ sieht, „allesamt darin eins, daß Israel berufen sei, an Volkszahl, Macht und Reichtum aller Völker der Erde größtes zu sein“

(Große Täuschung I, 82) und ihre Verheißungen „Ausgeburten eines über-  
spannten Nationalbewußtseins“ nennt (das. 83), so könnte er ihnen mit dem-  
selben Rechte die Vaterlandsiebe absprechen, wie er Israel als ein „absichtlich  
vaterlandsloses oder internationales Volk“ bezeichnet, das „für alle Völker der  
Erde eine große, eine furchtbare Gefahr dartellt“ (das. 103). Denn die Pro-  
pheten haben die Bedeutungslosigkeit der Auserwählung und die Verwerfung  
ihres Volkes im Falle der Nichterfüllung seines Berufes ebenso scharf aus-  
gesprochen, wie sie ihm im Falle der treuen Beobachtung der göttlichen Gebote  
eine herrliche Zukunft in Aussicht stellten. Das israelitische Volk aber hat  
infolge des entschiedenen Festhaltens an seiner Religion, mag diese auch infolge  
äußerer Gesetzlichkeit stark verkümmert sein, sein Volkstum wie kein zweites  
bewahrt und könnte andern Völkern als Beispiel dafür dienen, wie die religiösen  
Kräfte geeignet sind, ein Volk jahrtausendlang zu konservieren.

## VI.

Die Verherrlichung Jahwes in den Psalmen hat als Hintergrund die Be-  
geisterung für das Volk Israel, für Jerusalem und den Tempel auf dem Sion, die  
Freude, das Leid und die Sehnsucht des Volkes erfüllen auch seine heiligen Ge-  
sänge, die durchaus nationalen Geist atmen und zuweilen auch sehr kraftvolle  
Wendungen gegen die Feinde schleudern. Die Frage, ob in einem Psalm eine  
Einzelperson oder die israelitische Gemeinde betendes Subjekt ist, fand zu ver-  
schiedenen Zeiten verschiedene Beantwortung und ist wohl nie mit voller Sicher-  
heit zu lösen. Denn die Gemeinde kann ja wie ein Einzelwesen beten, und eine  
Einzelperson kann ein Lied aus ihrer Seelenstimmung und aus ihren Erlebnissen  
heraus verfassen, das sich die Gemeinde aneignet, wobei sie oder jenes Gemeindeglied im Sinne des Verfassers betet. So apodiktisch oft die Psalmen in Individual-  
und Kollektivpsalmen geschieden werden, so wenig ist diese Scheidung berech-  
tigt. Die Psalmen waren nicht bloß das Gebet- und Gesangbuch der israelitischen  
Gemeinde, sondern sie sind infolge ihrer religiösen Unmittelbarkeit und Innigkeit  
auch zu allen Zeiten des Christentums und überall Gemeinde- und Individual-  
Gebet- und -Gesangbuch gewesen. Die Kraft des religiösen Empfindens in der  
völligen Hingabe an Jahwe, in Vertrauen, in Dankbarkeit, in Sehnsucht und  
Hoffnung, in Verzweiflung und freudigem Jubel, ja selbst in dem Hasse gegen  
die Feinde läßt den christlichen Beter völlig vergessen, daß eigentlich ein Israelite  
mit seinem Nationalgotte spricht, ein Zeichen, daß die religiösen und ethischen  
Gedanken absoluten Wert haben, auch wenn sie das nationale Gewand noch  
tragen. Ja, wenn das höchste Ziel der Religion die Einigung mit Gott ist, so darf  
man sagen, daß die im Deuteronomium geforderte völlige Hingabe an den einen  
Jahwe auch die völlige Befriedigung und Beseligung des Menschen in Gott ge-  
währt: *Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* klingt in wundervoller  
Mannigfaltigkeit auch aus den Psalmen. Sie sind Zeugnisse in den Tiefen der  
Seele wurzelnder Gottverbundenheit des einzelnen wie der Gemeinde, daher

kann auch der christliche Beter das Nationale an ihnen völlig übersehen. „Wen hab' ich im Himmel (außer Dir) und außer Dir will ich nichts auf Erden. Schmachtet auch mein Fleisch und meine Seele dahin, mein Anteil bleibst doch Du, o Gott, in Ewigkeit. Denn sieh, die fern sind von Dir, gehen zugrunde, Du vernichtest alle, die von Dir wegbuhlen“ (Ps 73, 25—27). *Friedrich Delitzsch* kommt in seiner „Großen Täuschung“ (II, 43) auch auf diese Stelle zu sprechen und behauptet, *Wolf W. Graf Baudissin*, der in seiner Rektoratsrede (Berlin 1913) in diesem Psalmwort ‚eine Höhe der religiösen Auffassung‘ preise, ‚die alle anderen Höhenlagen in sich fasse und sich nicht mehr überschreiten lasse‘, „breche, ohne es zu wollen, den Stab über die ganze alttestamentliche Religion“. Dieses Urteil von *Delitzsch* muß nun allerdings im höchsten Grade befremden und seine Begründung nicht minder. Diese lautet: „Also erst ‚in der Zeit der dem Abschluß entgegengehenden alttestamentlichen Religionsgeschichte‘ ein Wort, ein einziges Wort, das unsern deutschen Begriff von Religion als Gemeinschaft des Menschen mit Gott (Thomasius) zum Ausdruck bringt, und noch dazu in einem Psalm, der sich durch das unmittelbar vorhergehende Bekenntnis zur Unsterblichkeit des Gerechten als von fremdem Ideenkreis beeinflußt bezeugt.“

Nun, so ganz vereinzelt steht dieses Wort nicht, sondern es ist nur der klassische Ausdruck einer Stimmung, die im Psalterium immer wiederkehrt, daß nämlich Jahwe, wie oben gesagt, das Glück, die Freude, das Heil, die Zuflucht usw. des Frommen sei, je nachdem es die Situation mit sich bringt. Die Worte Augustins sind auch nicht alle so klassisch vielsagend wie das *Inquietum est cor nostrum*, obwohl die entsprechende Stimmung in den Schriften des großen Kirchenlehrers sich wohl nachweisen läßt. Übrigens fehlt es gar nicht an Wendungen in den Psalmen, die das gleiche Genügen an Gott aussprechen wie Ps 73, 25, z. B. Ps 16, 11: „Du lehrst mich den Weg des Lebens, Sättigung mit Freuden ist vor Deinem Angesicht, Wonnen in Deiner Rechten ewiglich.“ Das heißt doch wohl auch nichts anderes, als daß die Verbundenheit mit Jahwe volle Freude und Beseligung gewährt. Der vorausgehende V. 10 dieses Psalms spricht sogar deutlich die Überzeugung aus, daß der Gerechte über das irdische Leben hinaus in Jahwe geborgen sei: „Denn Du gibst meine Seele nicht der Unterwelt preis, Du läßt Deinen Frommen das Grab nicht schauen.“ Mit einem ähnlichen Gedanken schließt Ps 17: „Ich aber werde in Gerechtigkeit Dein Antlitz schauen, werde mich sättigen, wenn ich erwache, an Deiner Gestalt.“ Die Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist nicht bloß der deutsche Begriff von Religion, wie *Delitzsch* meint, sondern das ganze Alte Testament lehrt und übt diese Gemeinschaft in ihren vielfachen Formen.

Damit fällt aber auch die Ansicht, daß erst in der Zeit „der dem Abschluß entgegengehenden alttestamentlichen Religionsgeschichte“ dieses höchste Ziel der Religion gefunden worden sei: alle Frommen des Alten Bundes waren religiös durch ihren Wandel mit Gott, und im Buche Exodus spricht Jahwe zu Moses



vor der Kundgebung seines Namens: „Ich will mit dir sein“ (Ex 3, 11). Auch der Bund Jahwes mit dem Volke bedeutet nichts anderes als die Gemeinschaft des Volkes mit seinem Gotte, weshalb das Verhältnis oft als Ehebund hingestellt wird. Also jenes „einzige Wort“ Ps 73, 25 bringt durchaus nicht etwas Neues, sondern spricht bloß in schlagender Kürze aus, was die ganze religiöse Entwicklung Israels erstrebt. In der Vereinigung des Volkes mit seinem Gotte durch die treue Beobachtung des Bundes lag sein Glück, im Bundesbruch, in der Loslösung von Jahwe sein Unglück. Selbst bei der Annahme, daß diese Psalmstellen spät sind, wobei man im Auge behalten muß, daß die Kritik von ihren Voraussetzungen aus die Entwicklung so konstruiert, wie sie nach unserem Ermessen sich schön systematisch aufbauend vollzogen haben kann, verlieren sie nichts an ihrem inneren Werte: Es sind organisch aus der israelitischen Religion hervorgegangene Blüten. Die übrigen Religionen des alten Orients, die die gleichen Lebenskräfte nicht hatten, konnten auch diese vollkommene Beseligung in der Gemeinschaft mit Gott nicht empfinden, weil das Wesen ihrer Götter das nicht gestattete.

Wenn Jesus die Gebote der Liebe Gottes und des Nächsten aus dem Alten Testament übernimmt und als Zusammenfassung des Gesetzes und der Propheten erklärt (vgl. oben S. 222ff.), so ist damit eigentlich deutlich gesagt, daß er den Boden des Alten Testaments nicht zu verlassen gedenkt. Er sagt aber selbst noch ausdrücklich: „Glaubet nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzuheben. Ich bin nicht gekommen, sie aufzuheben, sondern zu erfüllen. Denn wahrlich sage ich euch: bis Himmel und Erde vergehen, wird nicht ein Jota oder ein Punkt vom Gesetze vergehen, bis alles geschieht. Wer daher eines von diesen Geboten, auch den kleinsten, auflöst und die Menschen so lehrt, wird der Geringste im Himmelreiche genannt werden. Wer aber danach handelt und lehrt, der wird groß im Himmelreiche genannt werden“ (Mt 5, 17—19, vgl. Lk 16, 17). Diesen Worten Jesu noch etwas hinzuzufügen, um seine Stellung zum Gesetze zu umschreiben, hieße sie abschwächen. Man kann nur staunen, daß es Leute gibt, die wissenschaftlich ernst genommen sein wollen, wenn sie der Lehre Jesu Geltung zu verschaffen suchen, indem sie für die Beseitigung des Alten Testaments aus der christlichen Kirche kämpfen. Wenn das Judentum Jesus und seine Lehre ablehnte und ihn sogar dem Kreuzestode überlieferte, so ist das daraus zu erklären, daß das zur Zeit Jesu herrschende Pharisäertum vom Geiste des alttestamentlichen Gesetzes und der Propheten im Sinne Jesu abgefallen war.

Nach dem übereinstimmenden Zeugnisse der Evangelien (Mt 27, 11; Mk 15, 2; Lk 23, 3; Jo 18, 33) beantwortete Jesus die Frage des Pilatus, ob er der König der Juden sei, mit ja. Die Inschrift, die nach Mt 27, 37 am Kreuze angebracht war: „Dieser ist Jesus, der König der Juden“, will die Verurteilung Jesu zum Kreuzestode mit seinem Anspruch begründen, der König der Juden zu sein. Ohne hier in die weitere Erörterung der prophetischen Stellen, die den Messias als Sprossen

des Hauses David verkünden, und der Zusammenhänge der Reichsgottesidee des Neuen Testaments mit dem Messiaskönig einzutreten, so geht doch aus dem Ansprüche Jesu auf jeden Fall klar hervor, daß er sein Reich, das nicht von dieser Welt sein sollte, auf nationaler Grundlage aufbauen wollte, und daß gerade dieser Anspruch zur Katastrophe führte. Jesu Werk schien damit vernichtet, allein gerade infolge des Gegensatzes zu seinem Volke mußte das Evangelium in der Heidenwelt Boden suchen, wurde so von den nationalen Hemmungen frei, und der Idee des Universalismus der Religion Bahn war gebrochen. Hätte Jesus sein Reich auf nationaler Grundlage aufbauen können, so hätte seine Lehre ihre universelle Tendenz auch durchführen können, nur wäre Israel der Mittelpunkt der Völker geworden. Die Überwindung des nationalen Dünkels und der national-religiösen Engherzigkeit des damaligen Judentums wäre in diesem Falle freilich nur nach schweren Kämpfen möglich gewesen. Nach dem Bruche mit seinem Volke war die Loslösung des Christentums vom nationalen Judentum leichter möglich.

Wie unzertrennlich der Reich-Gottes-Gedanke mit Israel und Jerusalem verbunden ist, ersehen wir aus der Apokalypse Johannes, die die alttestamentlichen Bezeichnungen auf das Gottesvolk des Neuen Bundes überträgt und so zur Idee vom neuen Israel kommt. Hier soll nur eine kurze Andeutung genügen. K 12 schildert der Seher ein Weib, das mit der Sonne bekleidet ist, den Mond zu seinen Füßen hat und auf seinem Haupte eine Krone von zwölf Sternen trägt. Das Weib, das Sinnbild der christlichen Gemeinde in der Zeit der Verfolgung, ist das Gegenstück zum israelitischen Volk als Weib Jahwes, die zwölf Sterne stellen die zwölf Stämme Israels dar. Die babylonische Hure (K 17f.) ist nach dem Feinde benannt, der Jerusalem zerstörte und Juda gefangen führte. Die endzeitliche Verklärung sieht Johannes in dem neuen Jerusalem, das herabsteigt vom Himmel, zubereitet wie eine Braut, die für ihren Bräutigam geschmückt ist (21, 2 f.). Die nationale Heimstätte, Israels höchstes Kleinod, wird zum Symbol der Wohnung der Seligen, und so lebt das Nationale, zur allgemeinen Idee erhoben, fort.

# Zur Beurteilung sittlicher Verfehlungen bei Psychopathen.

Von Privatdozent Dr. Theodor Müncker in Bonn.

## I.

Vernunft und Glaube betonen und erhärten die grundsätzliche Veranlagung des Menschen zur sittlichen Lebensführung, aus der die Verantwortlichkeit für seine Handlungen entspringt. Unbeschadet dieser Befähigung, in deren Betätigung sich der Mensch als Persönlichkeit erlebt, die um sich selbst weiß und ihr Handeln selbsttätig bestimmt, zeigt die Erfahrung auf Schritt und Tritt, daß diese Veranlagung bei jedem Menschen verschieden ist und der Entfaltung und Behütung durch die Erziehung bedarf. Wie kein Blatt dem anderen, kein Mensch in seinem Körperbau irgendeinem Mitmenschen völlig gleicht, so zeigt sich die individuelle Verschiedenheit auch auf geistigem und hier wieder besonders auf sittlichem Gebiete. Dadurch bestimmt sich auch das jeweilige Maß der sittlichen Verantwortlichkeit. Wenn zwei dasselbe tun, ist es nicht dasselbe! Dieses Wort lebenskundlicher Weisheit leuchtet um so mehr ein bei Berücksichtigung der Tatsache, daß die höchsten geistigen Leistungen des Menschen, wie Denken, Werten und Wollen, an die Entwicklung und Entfaltung des leiblich-seelischen Organismus gebunden sind. Das unüberlegte Handeln des Kindes findet eine ganz andere Beurteilung als die besonnene Tat eines Mannes, der die Folgen seines Tuns überschauen kann. Sittliche Übertretungen bei gänzlich Verwahrlosten werden anders gewertet als die seitens wohlbehüteter Jugendlicher. Die seelischen Voraussetzungen für die sittliche Aufgabe sind in jedem Falle anders.

In ausgeprägtem Maße tritt dies bei Störungen in der Entfaltung des leiblich-seelischen Organismus in die Erscheinung. Dadurch wird die Erfassung der sittlichen Aufgabe und ihr Vollzug erschwert, oft gar unmöglich gemacht. Sind auch die geistigen Funktionen und Leistungen der Persönlichkeit ihrem Wesen nach unabhängig von materiell-leiblichen Vorgängen, so kommen sie doch nur zur Auslösung, wenn das Nervenleben ungestört abläuft, an welches die Bewußtseinserscheinungen und damit auch das höhere Geistesleben irgendwie gesetzmäßig geknüpft sind. Gewiß ist die sittliche Leistung seelisch etwas Einheitliches, Geschlossenes, sie beruht auf einem geistigen Akt, der aus dem Ganzen der Persönlichkeit wie aus einem Punkte entspringt. Aber in aller Einheitlichkeit seelischer Akterlebnisse lassen sich Einzelvorgänge aufweisen, die regelentsprechend ablaufen müssen, wenn es gerade zu dieser bestimmten Betätigungsart kommen soll. Funktionsveränderungen im Bereiche des Nervensystems stören die Ordnung und das zweckentsprechende Zusammenwirken aller Teilfunktionen und bringen einen Riß in die Persönlichkeitsentfaltung. Einmal können Funktionen ausfallen und so eine Verschiebung im Erlebniszusammen-



hang bedingen, oder sie bringen ein anderes Mal durch einseitige überstarke Entwicklung eine Gleichgewichtsstörung in das Seelenleben hinein. Es liegt auf der Hand, daß bereits kleinere Unregelmäßigkeiten die Bedingungen für die höheren geistigen Leistungen ungünstig gestalten, und oft werden gerade die sittlichen Leistungen der Persönlichkeit am ehesten betroffen und erschwert. Damit ergeben sich für die sittliche Bewertung andere Maßstäbe, als sie bei einem leiblich-seelisch hochwertigen Menschen Anwendung finden dürfen. Wo infolge völliger Zerrüttung der leiblich-seelischen Grundlagen Geisteskrankheiten entstanden sind, kommt es nicht zu einem sittlichen Handeln. Der völlig Irrsinnige, der um sich selbst nicht mehr weiß oder doch seiner selbst nicht mehr mächtig ist, ist von jeder moralischen Schuld für seine im Irrsinn verübten Handlungen freizusprechen sowohl vor dem Forum des Strafrichters wie dem des Gewissens. Das gleiche gilt bei vorübergehenden Bewußtseinsstörungen, wie sie im schweren Fieber, in unverschuldeter Trunkenheit, in epileptischen oder hysterischen Dämmerzuständen uns begegnen. Die Schwierigkeit der Beurteilung setzt erst da ein, wo keine ausgesprochene Geistesstörung oder Bewußtseinsaufhebung vorliegt, wo vielmehr das Seelenleben durch krankhafte Einflüsse einen geringeren Schaden erlitten hat, der aber doch groß genug ist, in den Maßbeziehungen der einzelnen seelischen Funktionen Störungen hervorzurufen. Es handelt sich hier um das große Heer von Menschen, die zwar keine Geisteskranken, aber seelisch auch nicht ganz gesund sind. Sie haben infolge der Unausgeglichenheit ihrer Anlage für ihre Lebensaufgabe im allgemeinen wie auch insbesondere in der Führung des sittlichen Lebens größere Schwierigkeiten zu überwinden als der seelisch ganz Ausgeglichene. Ihre Stellung zur Umwelt ist infolge ihrer Geistesschwäche oft eigenartig und verschroben, sie fügen sich schlecht in das menschliche Gesellschaftsleben ein, auf die täglichen Lebensreize antworten sie mit anormal starker seelischer Erschütterung, in ihrem unüberlegten, vorschnellen Handeln stoßen sie oft an, fallen bei ihrer Unstetigkeit leicht dem Laster anheim und werden häufig straffällig; sicher ist ihre sittliche Lebensführung so erschwert, daß ihre Verfehlungen milder beurteilt werden müssen.

Die seelische Sonderart dieser unausgeglichene Menschen, ihre Abweichung vom normalen Typ fand in der Rechtspflege erst sehr spät Berücksichtigung. Das noch geltende Strafrecht vom 1. Januar 1872 gibt dem Richter nur die Möglichkeit, bei der Strafzumessung auf mildernde Umstände zu erkennen. Der eigenartige Seelenzustand wird nicht gewürdigt, den Begriff einer verminderten Zurechnungsfähigkeit gibt es rechtlich noch nicht. Jedoch haben die vertieften Forschungen und die ständig geltend gemachten Forderungen der Psychopathologen ihren günstigen Einfluß auf die geplante neue Strafgesetzbildung nicht verfehlt, so daß das bald zu erwartende neue Strafgesetz der psychologischen Eigenart der „vermindert Zurechnungsfähigen“ Rechnung tragen wird, wie die amtlichen Vorentwürfe<sup>1</sup> deutlich zeigen.

---

<sup>1</sup> Amtlicher Entwurf eines allgemeinen deutschen Strafgesetzbuches nebst Begründung,

Dieses spät einsetzende und langsam durchdringende Verständnis erklärt sich aus dem Umstande, daß zielbewußte und allseitige Forschungen bei diesen auf der Linie zwischen Geisteskrankheit und Geistesgesundheit liegenden seelischen Äußerungen erst in der letzten Jahrhunderthälfte aufgegriffen worden sind. Nachdem *R. v. Krafft-Ebing* zu diesen Fragen wiederholt Stellung genommen hatte, wurde eine zusammenhängende Untersuchung über das ungemein große Gebiet zwischen völligem Irresein und der normalen Durchschnittsbreite zuerst von *Koch*<sup>2</sup> angestellt. Die in ungemein zahlreichen Formen sich zeigenden fließenden Übergänge von der Gesundheit zur völligen Geisteskrankheit faßte er unter dem Begriffe der psychopathischen Minderwertigkeiten zusammen. Das in dieser Namengebung mitschwingende Werturteil, das rein soziologisch gedacht war, führte natürlich nur zu leicht zu einer Mißdeutung nach der ethischen Seite, weshalb die meisten Forscher die wertfreie Bezeichnung Psychopathie wählten; man sprach von psychopathischer Konstitution<sup>3</sup> oder neuerdings unter Berücksichtigung der durch die Psychopathie bedingten Charakteränderung von psychopathischen Persönlichkeiten<sup>4</sup>.

Inhalt und Umfang des Begriffes sind heutzutage leider nicht klar umrissen. Nach dem Beispiele *Kraepelins*<sup>5</sup> wird von vielen der leichtere Schwachsinn aus dem großen Grenzgebiete zwischen normalem und krankhaftem Seelenleben ausgeschieden, und unter Psychopathien sind nur die Mängel verstanden, die sich wesentlich auf das Gefühls- und Willensleben erstrecken<sup>6</sup>. Für die Erziehung psychopathischer Kinder und Jugendlicher empfiehlt sich zweifellos die Trennung der nach der Gemüts- und Willensseite Entarteten von denen, deren Störung vorwiegend in einem Ausfall intellektueller Leistungen liegt. Jedoch bleiben bei der engen Verknüpfung aller seelischen Anlagen irgendwelche Hemmungen selten auf ein Funktionsgebiet beschränkt, wie auch die gleichen krankmachenden Umstände, z. B. Entwicklungshemmung durch ererbte Keimschädigung oder durch ungünstige Einflüsse während der Schwangerschaft und in frühester Kindheit, sowohl die Verstandes- wie auch die Gemüts- und Willensseite treffen können. Logisch und sachlich ist es daher richtiger, dem Begriff der Psychopathie den alten Sinn zu lassen, in dem alles zusammengefaßt ist, was auf der Grenzscheide zwischen normalem und krankhaftem Seelenleben liegt<sup>7</sup>. Auch

---

veröffentlicht auf Anordnung des Reichsjustizministeriums, I. Teil: Entwurf, Berlin 1925, §§ 17, 18, 19, 67, 72, 73.

<sup>2</sup> *J. L. A. Koch*, Die psychopathischen Minderwertigkeiten. Ravensburg 1891/93.

<sup>3</sup> *Th. Ziehen*, Die Geisteskrankheiten des Kindesalters. Berlin 1917.

<sup>4</sup> *K. Birnbaum*, Über psychopathische Persönlichkeiten. Wiesbaden 1909. — *K. Schneider*, Die psychopathischen Persönlichkeiten. Leipzig-Wien 1923.

<sup>5</sup> *E. Kraepelin*, Einführung in die psychiatrische Klinik<sup>4</sup>. Leipzig 1921; vgl. *Schneider*, a. a. O., 17.

<sup>6</sup> Vgl. *L. Scholz-A. Gregor*, Anomale Kinder<sup>3</sup>. Berlin 1922, 122.

<sup>7</sup> *W. Strohmeyer*, Die Psychopathologie des Kindesalters<sup>2</sup>. München 1923, 37.

*Gaupp*<sup>8</sup>, *Leppmann*<sup>9</sup> und *Gruhle*<sup>10</sup> sprechen sich für die Fassung des Begriffes in diesem Umfange aus.

Mit der begrifflichen Erörterung ging in der Forschung die tiefere Erfassung der krankhaften seelischen Eigenart Hand in Hand. Zunächst handelte es sich um eine möglichst allseitige Darstellung der vielen psychopathischen Einzelzüge, in denen sich die abnorme Anlage auswirkt<sup>11</sup>. Dann ging man allmählich dazu über, diese Abwegigkeiten nach seelischen Gesichtspunkten zu ordnen und sich zu fragen, ob und wie sich die krankhaften Einzelzüge jeweilig in bestimmter Zuordnung zusammenfügen. So bemühte man sich um die Herausstellung bestimmter Typen, um Entwürfe bestimmter Charakterbilder psychopathischer Persönlichkeiten, um in die Fülle der pathologischen Abweichungen Übersicht zu bringen und um für eine tiefere Erfassung der entarteten Persönlichkeit Grund zu legen<sup>12</sup>. Herrscht auch noch große Meinungsverschiedenheit darüber, welche Einzelzüge zu Typen zusammenpassen, so sind doch die Einzelstörungen im Seelenleben der psychopathischen Persönlichkeit so eingehend behandelt, daß eine allseitige und gerechte Würdigung dieser krankhaften Hemmungen im Hinblick auf das sittliche Handeln der Psychopathen ermöglicht ist. Die Ergebnisse der Psychopathologie geben eine hinreichende Grundlage für die Beurteilung sittlicher Verfehlungen bei diesen bedauernswerten Menschen, die der sittlichen Aufgabe schlechter angepaßt sind als der normale Mensch.

## II.

Es erhebt sich die Frage: Wie wirken sich die pathologischen Abwegigkeiten im Seelenleben aus, wie weit heben sie die Freiheit auf oder mindern sie doch die Verantwortlichkeit in erheblichem Maße? Um einen Ausgangspunkt zur Lösung zu gewinnen, sind die seelischen Bedingungen herauszustellen, an die ein sittlich freies und verantwortliches Handeln gebunden ist. Erst die Kenntnis dieser normalpsychologischen Voraussetzungen läßt den Maßstab gewinnen, um krankhafte Abweichungen abmessen und würdigen zu können.

In vollem Maße sittlich verantwortlich ist der Mensch für seine Übertretungen, wenn er die sittlich schlechte Tat mit klarer Erkenntnis ihrer Unwertigkeit und mit voller Willenszustimmung vollzieht. Seelisch handelt es sich hierbei einmal um inhaltliche Bedingungen: das sittlich Bedeutsame muß nämlich vom Bewußtsein als sittliche Forderung erlebt werden, der Mensch muß sich jeweils

---

<sup>8</sup> *R. Gaupp*, Über den Begriff der psychopathischen Konstitution, *Zeitschrift für ärztliche Fortbildung*, 14 (1917), 565.

<sup>9</sup> *A. Leppmann*, Der Psychopath. In *C. Adam*, Die Psychologie und ihre Bedeutung für die ärztliche Praxis. Jena 1921, 134.

<sup>10</sup> *Gruhle*, Psychiatrie für Ärzte<sup>2</sup>. Berlin 1922; nach *K. Schneider*, a. a. O., 21.

<sup>11</sup> Hier liegen die Verdienste von Forschern wie *Kraepelin*, *Bleuler* u. a.

<sup>12</sup> Wie z. B. *Birnbaum*, *Scholz-Gregor*, vor allem *Schneider* und neuerdings im Anschluß an *Kretschmer* *G. Ewald*, Temperament und Charakter. Berlin 1924.



bewußt sein, hier das Gute vollziehen, dort das Böse meiden zu müssen. Zweitens müssen aber auch bestimmte formale Bedingungen erfüllt sein: die seelischen Vorgänge, insbesondere die für das Willenserlebnis bedeutsamen, müssen ihren Zwecken entsprechend ablaufen und in geordneter Maßbeziehung zu allen mitbeteiligten Teilfunktionen stehen. Ein Ausfall oder eine Änderung dieser inhaltlichen und formalen Bedingungen vermindern die sittliche Verantwortlichkeit oder heben sie auf. Nur dann, wenn ein überlegter Willensentscheid vorliegt, wenn im Wollen das Innerste der Persönlichkeit, das Ich störungslos zum Ausdruck kommt, kann die Tat dem Menschen ganz zugerechnet werden.

Wann liegen nun des Genaueren diese Bedingungen vor? Eine beschreibende Zergliederung des Willenserlebnisses läßt vier Seiten deutlich erkennen:

1. Es liegt im Wesen des Willensaktes, daß er intentional ist, d. h. sich auf ein geistig erfaßtes Ziel richtet, das durch die Stellungnahme entweder gewollt oder nicht gewollt wird. Ohne diese geistige Bezogenheit auf ein Ziel ist von einem Willen überhaupt keine Rede. Nil volitum, nisi praecognitum. Was nicht als mögliches Willensziel dem Bewußtsein vorschwebt, kann auch nicht gewollt werden. Für eine sittliche Willensbetätigung ist daher erforderlich, daß bestimmte Zielbewußtheiten sittlicher Art erlebt worden sind. Überall da, wo sittliche Zielvorstellungen, die man erwarten sollte, nicht auftauchen oder in ihrer Wirksamkeit gehemmt werden, fällt die erste wesentliche Bedingung für ein sittlich anrechenbares Handeln fort. Da nun das Auftauchen von Zielbewußtheiten an den ungehemmten Ablauf der Vorstellungsbewegung gebunden ist, so ist ersichtlich, daß hier liegende Störungen das sittliche Wollen ungünstig zu beeinflussen vermögen.
2. Das bewußt gewordene Willensziel muß, um für den Willensakt von Bedeutung zu sein, einen Anreiz auf die Auslösung der Stellungnahme des Willens enthalten, es muß ein Motiv für den Willen sein. Verhält sich das Bewußtsein kalt und gleichgültig gegenüber einer Aufgabe, so kommt es nicht zur Willensbetätigung. Nur wo sich eine Anteilnahme der Seele vollzieht, wo das Ziel als wertvoll oder unwertig erlebt wird, findet zunächst eine unwillkürliche Stellungnahme der Seele billigender oder mißbilligender Art statt; im Anschluß daran kommt es zu einer überlegten und gewollten Willensentscheidung. Nur wertbetonte Willensziele wirken anregend auf die Willensstätigkeit. Der Anblick eines Apfels ist z. B. für das hungrige Kind wertbetont, so daß es voll Lustverlangen nach ihm greift. Alle Bedürfnisse des Organismus können so wertbetonte Willensziele werden. Doch der Mensch als seelisch-geistiges Wesen hat noch höhere Bedürfnisse, geistige Forderungen treten an ihn heran. Er ist angelegt auf das Gute, Wahre, Schöne und schließlich auf das Wertreich, das alle diese Werte umfaßt, das Religiöse. So können geistige Werte Willensziele und Motive werden, und die höchste Betätigung des Menschen ist gerade der Verwirklichung dieser Werte gewidmet. Aber nur dort,

wo die Werte auch wirklich wertbetont erlebt werden, setzen sie den Willen in Bewegung. Kommt es nicht zur Ausbildung des höheren Wertbewußtseins, oder erfolgt sie nicht in genügendem Maße, so bleibt auch der Anreiz aus, der eine Stellungnahme des Willens auslöst. Ausfall der sittlichen Wertbetonung oder ungenügende Entwicklung der sittlichen Werterlebnisse bedeuten eine Aufhebung oder wenigstens eine Schwächung der sittlichen Willensbetätigung.

Diese leidet auch dann Schaden, wenn der individuelle Entwicklungsgang, besonders der Einfluß der Umwelt, falsche Wertungen veranlaßt haben, die schließlich zu unüberwindlichen Werttäuschungen führen können. Das sittlich Verwerfliche kann so als Wert geschaut werden, und oft vollzieht sich ein objektiv unsittliches Handeln infolge dieser Wertverkehrung. So begeistert sich ein Jugendlicher leicht an der Kühnheit, Gewandtheit und List eines im Kino geschauten Verbrechers, so daß er den sittlichen Unwert der verbrecherischen Tat nicht mehr sieht, ja daß diese ihm sogar im Lichte der Heldenhaftigkeit erscheint. Politische Morde werden meist von solchen durch falsche Wertbildung irregeleiteten Persönlichkeiten verübt.

3. Auf Grund der wertbetonten Zielvorstellung, des eigentlichen Motivs, erfolgt die Stellungnahme der Persönlichkeit. Sie kann sofort triebhaft, ohne weitere Überlegung, nur auf Grund dieses einen Motivs erfolgen. Es handelt sich dann um eine reine Triebhandlung. Ein stark motivierendes Ereignis, z. B. ein Zornaffekt, reißt den unbeherrschten Menschen einfach hin. Triebhandlungen sind bei Psychopathen keine Seltenheit, jedoch kann die spontane Stellungnahme auch Ausdruck des wahren Wollens der Persönlichkeit sein. Wem das Gute zur zweiten Natur geworden ist, folgt z. B. beim Anblick wirklicher Not dem Zuge seines edlen Herzens ohne viel Überlegung als einer Selbstverständlichkeit; hier liegt, wenn auch nur ein Motiv vorhanden ist, doch ein echter Willensakt vor, weil ja hier das wahre Wollen der Persönlichkeit unverfälschten Ausdruck findet. Meist — und bei sittlich ungefestigten Menschen immer — geht jedoch der endgültigen Stellungnahme ein Kampf der Motive voraus<sup>13</sup>, d. h. es wirken mehrere Motive oder Motivgruppen auf die Entscheidung ein. Wird das Kind eines Apfels ansichtig, so verspürt es die Neigung, zuzugreifen, doch sofort wird es durch die Erinnerung an die mütterliche Mahnung, nicht zu naschen, gehemmt. Nun wogt der Kampf zwischen Pflicht und Neigung, bis der Entscheid des Willens fällt. Es liegt in der Art unserer leiblich-seelischen Organisation begründet, daß vor einer Entscheidung eine Reihe von Vorstellungen und Motiven zur Geltung kommen können, welche auf die gegenwärtige Lage Bezug haben. Drängt z. B. ein unsittlicher Impuls zu einer Zustimmung, so kommen doch die durch Erziehung oder eigene Erlebnisse erworbenen Gegenvorstellungen ins Bewußtsein und suchen nach der anderen Seite hin den Ausschlag zu geben. Die

---

<sup>13</sup> W. Wundt, Grundriß der Psychologie<sup>8</sup>. Leipzig 1907, 225.

Ausführung unüberlegten Handelns wird so gehemmt, und es besteht die Möglichkeit, die verschiedenen auf den Willen einwirkenden Motive zu prüfen, sie in Vergleich zu setzen, zu überlegen und erst nach vorangegangener Wahl Stellung zu nehmen<sup>14</sup>. Diese Befähigung des Bewußtseins pflegt man als Wahlfreiheit zu bezeichnen<sup>15</sup>. Wo sie irgendwie gestört ist, wo z. B. Affekte einengend auf den Bewußtseinsinhalt wirken, so daß nicht alle Motive, die in einer bestimmten Lage bewußt werden müßten, auftauchen, kommt in der Entscheidung das wahre Wollen meist nicht zum Ausdruck. Sehr oft hängen Verfehlungen der Psychopathen mit einer Störung der Wahlfreiheit durch Einengung des Bewußtseins zusammen.

4. Die Vorgänge der Motivierung laufen auf die Zustimmung der Persönlichkeit hinaus. Der jetzt erfolgende Entschluß ist der Kern des eigentlichen Wollens und stellt sich als unmittelbare Betätigung des Ich, als Ausfluß des echten Wollens der Persönlichkeit dar. Alle vorangehenden Momente leiteten die Entscheidung ein und bereiteten sie vor. Mängel in der Entscheidungsfähigkeit, mögen sie nun unmittelbar oder mittelbar bedingt sein, sind für die Verantwortlichkeitsfrage von Bedeutung.

Ist mit der Entschließung der eigentliche Willensakt auch zum Abschluß gekommen, so folgt meist im Anschluß daran die Willenshandlung. Sie kann eine innere sein, die sich z. B. auf die Lenkung der Vorstellungsbewegung richtet und in Aufmerksamkeitsakten besteht, oder eine äußere, die sich in Muskelbewegungen kundgibt. Hier können ebenfalls Störungen vorliegen, die ungünstig auf das Seelenleben zurückzuwirken vermögen.

Diese vier beim Willenserlebnis aufgewiesenen Seiten mögen die Anhaltspunkte geben, um die krankhaften Seelenstörungen bei bestimmten psychopathischen Typen übersichtlich herauszustellen. Damit gewinnen wir gleichzeitig die Gesichtspunkte zur sittlichen Beurteilung der Verfehlungen bei Psychopathen.

### III.

1. Nach dem Dargelegten verschlechtert zunächst die Beeinträchtigung oder Störung der Vorstellungstätigkeit die Bedingungen für ein voll anrechenbares Handeln. Solche Störungen der intellektuellen Tätigkeit sind nun teils unmittelbarer, teils mittelbarer Natur.

Eine unmittelbare Hemmung und Schwächung der intellektuellen Entwicklung zeigt sich bei der geistigen Minderwertigkeit, wie sie sich in der Verstandesschwäche offenbart. Hierher gehören alle Formen des Schwachsinnes, die in fließenden Übergängen von der seelischen Gesundheit und normaler Be-

---

<sup>14</sup> J. Stoffels, Die Versuchung. Moralpsychologische Analyse des Werdeganges der Sünde. Theologie und Glaube 4 (1912), 569—576.

<sup>15</sup> W. Windelband, Über Willensfreiheit. Tübingen-Leipzig 1904, 32 ff.



gabung bis zur vollen Idiotie reichen. Man nennt die schwerste Form Idiotie, die mittleren Grades Imbezillität, die leichteren Debilität. Der Schwachsinn offenbart sich in einer großen Armut an Vorstellungen<sup>16</sup>. Oft hängt dies mit einer krankhaften Störung der Aufmerksamkeitstätigkeit zusammen. Stumpf brüten die meisten Schwachsinnigen dahin, sehr starke Reize vermögen ihre Aufmerksamkeit nicht zu wecken. Nun hängt die geistige Regsamkeit von einem gewissen Vorstellungsschatz ab, der in der Erinnerung aufbewahrt wird, sowie von der Verknüpfung der neuen Erlebnisse mit alten Erinnerungsbereitschaften. Die unvollkommene Aneignung und Verknüpfung läßt es daher nicht zu einer richtigen Erfahrung kommen. Vor allem fehlen die Grundlagen zu einer geistigen Beziehungserfassung: Wesentliches wird von Unwesentlichem nicht unterschieden. Die Schwachsinnigen lernen Worte, aber der sich mit ihnen verknüpfende Sinngehalt bleibt ihnen fremd<sup>17</sup>. Bei schweren Formen kommt es nicht zu einer Beziehungserfassung zwischen dem inhaltsleeren Worte und der Sache, die damit bezeichnet wird. Die formale Rechenfähigkeit mag freilich unter Umständen sogar sehr gut sein, aber kaufen können sie nicht, da der Geldwert ihnen unklar bleibt. So versagen die Schwachsinnigen überall da, wo mehrere Vorstellungen zu einheitlichen höheren Gebilden, zu Begriffen zusammengesgeschlossen werden. Die Begriffe gut, dankbar, Pflicht können sie zwar gebrauchen, aber der innere sittliche Sinn bleibt ihnen mehr oder weniger fremd. Weder durch Belehrung noch durch eigene Erlebnisse sammeln sie genügend Erfahrungen, welche sie sachgemäß in ihrem Tun und Lassen bestimmen würden. Daher können sie bei fehlendem Überblick die Folgen ihrer Handlungen nicht ermessen. Infolgedessen macht sich gerade auf dem Gebiete der Moral der Mangel an geistiger Regsamkeit und Urteilsfähigkeit besonders störend bemerkbar. „Tadelt man einen schwachsinnigen Jungen wegen eines gegen seine Mitschüler gerichteten Steinwurfs, der fehlging, so hat er ganz erstaunt die Entgegnung: Ich habe ja nicht getroffen. Daß eine geplante Schlechtigkeit durch ihr Mißlingen an Verwerflichkeit nicht verliert, leuchtet ihm nicht ein<sup>18</sup>.“ So entscheidet über die Handlungsweise des schwachsinnigen Psychopathen nur der Zufall: die inneren Triebe, die hemmungslos sich durchsetzen, das Beispiel der Umwelt, deren verführerischen Reizen er nur zu bald erliegt, oder der unmittelbare Anreiz durch schlechte Altersgenossen, in deren Händen er ein gefügiges Werkzeug wird, bestimmen ohne hemmende Überlegung das Handeln. „Um ein Feuerchen zu sehen, zünden sie eine ganze Scheune an; um sich von einer lästigen Kinderbetreuung zu befreien, werfen sie den Säugling ins Wasser; um sich einer einfachen Abstrafung zu entziehen, laufen sie planlos in die Welt hinaus oder begehen kopflos Selbstmord<sup>19</sup>.“

<sup>16</sup> Vgl. W. Strohmeyer, a. a. O., 234 ff. — Scholz-Gregor, a. a. O., 65—84.

<sup>17</sup> Strohmeyer, a. a. O., 250 ff.

<sup>18</sup> Strohmeyer, a. a. O., 262.

<sup>19</sup> Strohmeyer, a. a. O., 268. Andere Beispiele siehe bei Scholz-Gregor, 81.

Die Hemmung der Verstandesentwicklung und Urteilsfähigkeit ist natürlich sehr verschieden. Aber auch bei den Formen leichten Schwachsinn, die oft verkannt werden, weil das Kind infolge krankhafter Erregbarkeit einen „geweckten“ Eindruck macht, sind die geistigen Leistungen stark herabgesetzt. Die praktische Psychologie hat eine Reihe von Prüfungsmitteln bereitgestellt, um die Entwicklungshöhe der intellektuellen Leistungsfähigkeit zu bestimmen<sup>20</sup>. So läßt sich z. B. feststellen, ob der schwachsinnige Fünfzehnjährige die Intelligenzstufe eines neunjährigen oder nur fünfjährigen Kindes hat. Solche Erhebungen über das „Intelligenzalter“ geben einen gewissen Fingerzeig auch für die Beurteilung der sittlich bedenklichen Handlungen der Schwachsinnigen. Je stärker die Abweichung vom Durchschnitt der normalen Intelligenzhöhe ist, um so geringer ist die Verantwortlichkeit einzuschätzen. Der Grad der sittlichen Verantwortung richtet sich eben nach dem Maße der vorhandenen Geisteschwäche, die bedingt ist durch das geringere oder größere Maß des Vorstellungsschatzes, der den Armen zur Verfügung steht. Der Einfluß dieser krankhaften Veranlagung auf den Vorstellungsbereich ist ein unmittelbarer.

In ähnlicher Weise bestimmt sich die Verantwortlichkeit bei den Störungen, welche mittelbar das Vorstellungsleben betreffen, indem Vorstellungen, die unter günstigen Bedingungen sicher auftreten würden, im Keime gehemmt werden. Solche Erscheinungen finden sich selbst im Bereiche des Normalpsychologischen oft, z. B. bei jeder kindlichen Unachtsamkeit, die zu gegebener Zeit an einen auszuführenden Gehorsamsakt nicht denken läßt. Aber selbst unter vollentwickelten Menschen gibt es Typen, die in allen Lagen und auch in sittlichen Dingen eine Unbedachtsamkeit entwickeln, die in Erstaunen setzen kann. Nur den Eindrücken des Augenblickes hingegeben, denken sie nicht an Pflichten und Lebensgrundsätze; sie fallen jedem Reiz leicht zum Opfer und sind unstet in ihrer Handlungsweise, weil klare sittliche Zielvorstellungen nicht genügend schnell kommen oder doch nicht wirksam zu werden vermögen. So werden sie nur durch die gerade im Bewußtsein befindlichen Motive bestimmt, während Gegenmotive keine Wirksamkeit entfalten können. Demgegenüber steht der Menschentyp, bei dem frühere Erlebnisse lange und stark nachwirken, auch wenn sie schon unter die Bewußtseinsschwelle gesunken sind. Die sittlichen Hemmungen stellen sich schnell genug ein, so daß eine sorgfältige Wahl ermöglicht ist, ehe eine Entscheidung getroffen wird. *Heymans*, der über diese Artung genauere Untersuchungen vorgenommen hat<sup>21</sup>, stellte fest, daß die Menschen des ersten Types ungleich häufiger straucheln als die des zweiten, bei denen die

---

<sup>20</sup> *O. Bobertag*, Über Intelligenzprüfungen nach der Methode von *Binet* und *Simon*<sup>2</sup>. Leipzig 1920. — *W. Stern* und *O. Wiegmann*, Methodensammlung zur Intelligenzprüfung von Kindern und Jugendlichen<sup>2</sup>. Leipzig 1922. — *O. Lipmann*, Handbuch psychologischer Hilfsmittel der psychiatrischen Diagnostik. Leipzig 1922.

<sup>21</sup> *Heymans-Wiersma*, Beiträge zur speziellen Psychologie, *Zeitschr. f. Psychologie*, 51 (1901), 1—72. — Ferner *G. Heymans*, Einführung in die Ethik. Leipzig 1922, 281 ff.



sittlichen Willensziele stärker im Bewußtsein wirksam sind, und zwar sind sie, wie seine Erwägungen beweisen, sexuell bedeutend gefährdeter, viel stärker dem Trunke ergeben, seltener glaubwürdig und zuverlässig und bedeutend lügnerrischer veranlagt. Hier liegen Anlageunterschiede vor, die eine gerechte sittliche Beurteilung in Betracht zu ziehen hat.

Bei solcher Veranlagung ist die sittliche Gefährdung größer, wenn sich — was oft der Fall ist — sanguinisches Temperament hinzugesellt. Beim Sanguiniker findet sich infolge eines gehobenen Lebensgefühles meist eine geringere Nachhaltigkeit der leitenden Zielvorstellungen. Wegen der gesteigerten Gefühlsbetonung aller seelischen Akte ist die Aufmerksamkeit sehr lebhaft, aber auch unbeständig und wird bald von diesem, bald von jenem Eindruck abgelenkt, so daß sittliche Zielvorstellungen nicht zu genügend klarem und deutlichem Bewußtsein kommen. Damit hängt der sprichwörtliche Leichtsinns des Sanguinikers zusammen, der sich leicht über sittliche Bedenken und Grundsätze hinwegsetzt. Unter Umständen entartet dieser Typ ins Krankhafte. Es kommt zu manischer Erregung, zur Manie<sup>22</sup>. Die manisch Erregten erfreuen sich einer gehobenen Stimmung, eines gesteigerten Selbstgefühls; sie sind voller Lebens- und Tatenlust, voll von Bewegungsunruhe. Da die Aufmerksamkeit von einem Eindruck zum anderen flattert, ist der Gedankengang flüchtig und springt immer ab. Wohl vermögen sie zu blenden, aber ihre Gedanken gehen nicht tief, da ihre Vorstellungsverknüpfungen mehr durch Sinnfälliges, nicht durch Sinnzusammenhänge bestimmt sind. Bei ausgeprägter manischer Erkrankung tritt dies ganz deutlich zutage. Die Ideenflucht ist so stark, daß die Vorstellungen mechanisch ablaufen und eine wirksame Leitung des Denkens durch Zielvorstellungen ausgeschlossen ist; denn kein Gedanke kann auch nur einen Augenblick festgehalten werden. Gewiß ist eine solch starke Ausprägung, die als echte Geisteskrankheit anzusprechen ist, in diesem Zusammenhang nur als Grenzfall anzusehen, der alle seelischen Änderungen deutlicher hervortreten läßt. Aber auch auf dem weiten Grenzgebiete der Psychopathien finden sich die genannten Erscheinungen mehr oder weniger ausgeprägt. Die Vorstellungsbewegung kann so flüchtig sein, daß sittliche Gegenvorstellungen zur Zeit der Versuchung wohl auftauchen, dann aber sofort wieder durch andere Vorstellungen verdrängt sind, ehe sie ihr Schwergewicht in die Wagschale werfen können. Persönlichkeiten mit dieser seelischen Charakterentartung bezeichnet *Schneider* als hyperthymische Psychopathen<sup>23</sup>. Die Flüchtigkeit ihres Vorstellungsverlaufes, bedingt durch ihre ständig gehobene Stimmung, bewirkt, daß alle kritische Besinnung fortfällt, die Phantasie überwuchert und Wahres und Falsches, Einbildung und Erlebnis nicht mehr auseinandergehalten werden können. Schon *Delbrück* erwähnt das Vorkommen der sogenannten pseudologia-phantastica

---

<sup>22</sup> Vgl. *K. Jaspers*, Allgemeine Psychopathologie<sup>3</sup>. Berlin 1923, 378 ff.

<sup>23</sup> *K. Schneider*, 39—44; *Scholz-Gregor*, 132—134; vgl. dazu auch noch *K. Birnbaum*, Die psychopathischen Verbrecher. Berlin 1914, 68—79, 187 ff.



auf manischem Boden<sup>24</sup>. Sicherlich erleichtert die rege, aber oberflächliche Phantasietätigkeit die Schwindelunternehmen, die öfters von Hyperthymikern ins Werk gesetzt werden, da sie bei der Unstetigkeit ihrer Lebensführung ihr Glück gern in Hochstapeleien versuchen, wobei ihnen ihre Erfindungsgabe, die Ausnützung menschlicher Schwächen, ihr flottes Mundwerk sowie ihre guten und gewandten Umgangsformen sehr zu Hilfe kommen<sup>25</sup>. Bei der Flüchtigkeit ihres Vorstellungslebens, bei ihrer geringen Erlebnistiefe und dem ständig wechselnden Interesse fallen diese Menschen oft einer verhängnisvollen Haltlosigkeit und Unstetheit anheim, da sie ihre Willensziele immer wechseln und keine bestimmende Kraft von ihnen ausgeht. Bei sittlichen Verfehlungen solcher Menschen ist zu berücksichtigen, daß die Augenblicksmotive ein außerordentlich hohes Übergewicht über die Wirksamkeit sittlicher Motive erlangen können, zumal die Folgen einer schlechten Tat nie durchgedacht sind und auch Strafen eine recht geringe Nachwirkung zeigen. Fehlt es ihnen auch nicht an genügender Verstandeseinsicht, so spült die treibende Gefühlswelle nur zu schnell die Hemmungen hinweg, ehe sie zur vollen Auswirkung kommen konnten. Für die sittliche Aufgabe sind solche Menschen schlechter ausgerüstet als der normale, weil die krankhafte Hebung der Stimmung und des Lebensgefühls die Vorstellungsbewegung stark verändert und so die seelischen Voraussetzungen verschlechtert, wie sie für ein zielbewußtes Handeln gefordert sind.

Der beschleunigten Vorstellungsbewegung steht die verlangsamte gegenüber. Auch sie kann Bedeutung für die sittliche Willenstätigkeit gewinnen. Bei hochgradiger Melancholie sind alle Lebensvorgänge gehemmt, und damit ist auch die Vorstellungsbewegung in Mitleidenschaft gezogen. Es kann minutenlang dauern, bis der Kranke eine Frage verstanden hat und die Antwort erfolgt. Ihm fällt nichts ein, er klagt über sein zerrüttetes Gedächtnis. Die Verminderung des Bewegungs- und Tätigkeitstriebes führt oft zu völliger Regungslosigkeit<sup>26</sup>. Bei dieser Verfassung besteht in sittlich gefahrdrohender Lage, z. B. bei der bei Melancholikern häufigen Neigung zum Selbstmorde, die größte Wahrscheinlichkeit, daß sittliche Hemmungsvorstellungen nicht schnell genug zur Wirksamkeit kommen, um von einem unüberlegten Handeln zurückzuhalten. Bei dem Daniederliegen aller seelischen Spannkraft finden jedenfalls Unterlassungssünden ihre volle Entschuldigung. Der psychopathische Charaktertyp, der übereinstimmend der depressive genannt wird<sup>27</sup>, steht zwischen dieser völligen Erkrankung als äußerstem Grenzfalle und dem normalen melancholischen Temperament. Infolge der Herabstimmung des Lebensgefühls tritt auch hier Verlangsamung der seelischen Vorgänge, also auch des Vorstellungsablaufes ein. Hinzu kommt, daß die traurige Stimmung den Gedankenkreis auf solche Erlebnisse einengt, die selbst wieder unlustbetont sind, so daß alles Grau in Grau

---

<sup>24</sup> Nach *Schneider*, 40.

<sup>25</sup> *Scholz-Gregor*, 134.

<sup>26</sup> *K. Jaspers*, a. a. O., 378.

<sup>27</sup> *Schneider*, 44—48; *Scholz-Gregor*, 128—132.

erscheint. Einseitige Grübeleien, hypochondrische Befürchtungen, schwermütige Anwandlungen setzen, seelisch rückwirkend, die geistige Beweglichkeit weiter herab. Bei geistiger und sittlicher Unreife oder auch unabhängig davon im Anschluß an erschütternde Ereignisse kann dann leicht der Fall eintreten, daß nur die Selbstvernichtung als einziger Ausweg aus der tiefen Niedergeschlagenheit erscheint. Meist wird eine solche Tat den Stempel der Affekthandlung an sich tragen, indem die angehäuften Unlust nach Entspannung trachtet. Solche Affekthandlungen erfahren später ihre Würdigung. Die Hemmung der Vorstellungsbewegung spielt jedoch auch in dem ganzen Vorgang eine bedeutsame Rolle, insofern sittliche Gegenstände bei der vorhandenen Denkhemmung keine genügend starke Wirkung auszuüben vermögen. Bei nur depressiver Charakterveranlagung sind solche Fälle zwar selten, doch kommen sie, wie *Jaspers*<sup>28</sup> und *Birnbaum*<sup>29</sup> z. B. zeigen, als Heimwehvergehen oder Selbstmord auf Grund erschütternder Erlebnisse immer wieder vor.

2. Als zweite Bedingung für eine sittlich voll anzurechnende Willensfähigkeit wurde die Wertbetonung der im Vorstellungsablauf geweckten Vorstellungen herausgestellt. Nur dann vermag ein Willensziel zum Handeln zu reizen, wenn es als wertvoll erlebt wird. Sittliches Handeln wird demgemäß nur dann erfolgen, wenn die sittlichen Motive eine Gefühlsantwort im Bewußtsein erfahren oder doch wenigstens als sittlich wertvoll erfaßt sind. Wo diese Wertnehmung ausbleibt, kommt es nicht einmal zu einem inneren Verständnis sittlicher Ziele, geschweige denn zu einem sittlichen Handeln. Aber auch dort, wo sittliche Ziele unternormal gewertet werden, fällt eine wesentliche Voraussetzung für ein hochwertiges sittliches Leben fort. Anlaß solcher unternormalen Wertung können Fehler in der Erziehung sein, die es nicht zur Ausbildung einer normalen sittlichen Wertung kommen ließen<sup>30</sup>. Ein Ausfall sittlicher Werterlebnisse kann aber vor allem bei psychopathischer Veranlagung eintreten. In ausgeprägter Form kommen solche Fälle allerdings sehr selten vor, sind jedoch im letzten Jahrhundert immer wieder beobachtet und unter dem von *Prichard* herrührenden Namen *moral insanity* beschrieben worden<sup>31</sup>. Diese schwer Entarteten zeichnen

<sup>28</sup> *K. Jaspers*, Heimweh und Verbrechen, *Archiv für Kriminalanthropologie*, 35 (1909).

<sup>29</sup> *K. Birnbaum*, a. a. O., 187.

<sup>30</sup> Vgl. *M. Honecker*, Die Bedeutung des Gemütes für die Persönlichkeitsentwicklung, *Pharus* 13 (1922), 401 ff. — *J. Lindworsky*, Die Willensdefekte vom Standpunkte der Normalpsychologie, Bericht über den ersten Kongreß für Heilpädagogik in München. Berlin 1923, 50 f. — Neuerdings *M. Honecker*, Zur Psychologie und Pathologie der sittlichen Wertung. *Zeitschr. f. pädag. Psychologie*, 25 (1924), 65 ff. Vgl. auch den während des Druckes erschienenen Artikel: *E. Herzig*, Zur Psychopathologie der Willensdefekte Geisteskranker und der sogenannten *Moral insanity*. *Zeitschrift f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie* 96 (1925), 422 ff.

<sup>31</sup> *Prichard*, a Treatise on insanity, London 1835. Zur Geschichte der Frage vgl. *E. Müller*, Über *Moral insanity*, *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten*, 31 (1899), 325—377. — Desgleichen *G. Pondojeff*, Über den Begriff der Deбилität mit vorzugsweise ethischem Defekt. Berlin 1907, 1 ff.

sich durch eine erschreckende Gemütsstumpfheit aus; besonders im sittlichen Leben tritt die Gemütsentartung stark zutage, so daß *F. Scholz*<sup>32</sup> von moralischer Anästhesie spricht, *Bleuler*<sup>33</sup> von einem Defekt der moralischen Gefühle, *H. W. Maier*<sup>34</sup> von mangelnder Gefühlsbetonung moralischer Begriffe. *K. Schneider*<sup>35</sup> faßt diese entarteten Menschen unter dem Begriff der gemütlosen Psychopathen zusammen, während *L. Scholz*<sup>36</sup> sie als sittlich Minderwertige bezeichnet. Gegenüber der Auffassung, daß eine Gemütsentartung vorliege, ein Ausfall im Gefühlsleben also die Ursache der mangelnden Betonung und Motivkraft der sittlichen Werte sei, machte sich bereits in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts die Ansicht geltend, daß bei Fällen sittlicher Gefühlslosigkeit eine Schwäche im Verstandesgebiet die Hauptrolle spiele, indem es infolge Schwachsinn nicht zur sittlichen Begriffsbildung komme. Aber selbst *Ziehen*, heute der bedeutendste Vertreter dieser Meinung, muß zugeben, daß doch die mangelnde Gefühlsbetonung sittlicher Vorstellungen und Begriffe der ausschlaggebende Faktor sei, zumal die sittlichen Ausfälle nicht gerade bei den schweren Formen des Schwachsinn, vielmehr bei den leichtesten „am häufigsten bzw. stärksten“ hervorträten<sup>37</sup>. Dies gilt vor allem für die auf das Wohl und Wehe des Nächsten bezügliche Handlungsweise, die durch die Schädigung der sozialen Gefühle bedingt ist. Schon das Kleinkind kennt keine Anhänglichkeit, Dankbarkeit und Liebe den Eltern gegenüber, Mitleid und Ehrfurcht sind ihm fremd. Es quält die Geschwister und peiniget Tiere. Schon früh nascht, lügt, verleumdet, stiehlt und onaniert es in auffälligem Maße<sup>38</sup>. „Durch Faulheit und Interesselosigkeit in der Schule, durch Reizbarkeit und Brutalität fällt es auf. Strenge bei der Erziehung hilft nichts, erzeugt vielmehr nur Rachsucht und raffinierte Versuche, der Strafe zu entgehen. Milde bei der Erziehung macht ebensowenig Eindruck; das Gefühl von Scham und Reue fehlt gänzlich, selbst nach schwersten Verbrechen, wie Mord, Einbruch usw., bleibt die Stimmung ruhig. Das Individuum ist imstande, mit Appetit zu essen, in unmittelbarer Nähe seines Opfers zu schlafen. Die Eltern, selbst rechtliche Menschen, sehen mit Entsetzen eine solche Entwicklung; die anderen Kinder sind bei gleicher Erziehung und in gleicher Umgebung brauchbare Menschen geworden<sup>39</sup>.“ Dabei ist die Intelligenz verhältnismäßig gut, manchmal sogar sehr gut. Die Rückständigkeit

---

<sup>32</sup> *F. Scholz*, Die moralische Anästhesie. Leipzig 1904.

<sup>33</sup> *E. Bleuler*, Zur Moral-insanity-Frage, Vierteljahrschrift für gerichtliche Medizin und öffentliches Sanitätswesen, 3. Folge, VI. Band, Supplementheft. Berlin 1893, 54 ff.

<sup>34</sup> *H. W. Maier*, Über moralische Idiotie, Journal für Psychologie und Neurologie, 13 (1908), 57 ff.

<sup>35</sup> *Schneider*, 75—79.

<sup>36</sup> *Gregor-Scholz*, 175—185.

<sup>37</sup> *Th. Ziehen*, Die Geisteskrankheiten des Kindesalters. Berlin 1907, 149 ff.

<sup>38</sup> *Th. Ziehen*, ebenda.

<sup>39</sup> *R. Gaupp*, Über moralisches Irresein und jugendliches Verbrechen, jurist.-psychiatr. Grenzfragen, II, 1.—2. Heft. Halle 1904, 61 f.



des Gefühlslebens, insbesondere der auf das Wohl und Wehe des Nächsten sich beziehenden Gefühle, ist die Ursache der unmoralischen Seelenhaltung. Während viele Schwachsinnige bei hochgradiger Herabsetzung ihrer Intelligenz rührende Gefühle der Liebe, Anhänglichkeit, Dankbarkeit, des Mitleids offenbaren<sup>40</sup>, fehlt den Gemütslosen die Fähigkeit, sich in die Lage anderer zu versetzen. Sie beurteilen alles nur von ihrem selbstsüchtigen Standpunkte aus. Es fehlt den altruistischen und allen höheren Motiven die Gefühlsbetonung. Natürlich treten die geschilderten Züge auch wieder nur in ganz ausgeprägten Entartungsfällen zutage, aber auch hier gibt es zur normalen sittlichen Gefühlsveranlagung hin Übergänge, wo wiederum mangelnde sittliche Wertbetonung festgestellt werden kann<sup>41</sup>. Fehlt auch nicht jede Gefühlsbetonung, so geht die Veranlagung doch nicht in die Tiefe; eine kurz aufflammende Reue ist bald verschwunden, und das Böse gewinnt wieder die Oberhand. Solchen Menschen ist ein durch sittliche Werte bestimmtes Leben außerordentlich erschwert. In dem Maße, wie die Gefühle von Recht und Unrecht, Gut und Böse nicht entwickelt sind, ist auch die sittliche Verantwortlichkeit mehr oder weniger aufgehoben. Sittliche Vorschriften werden von solchen Personen empfunden wie etwa eine lästige Polizeivorschrift seitens der Normalen; eine spezifisch sittliche Wertbetonung wird von ihnen nicht erlebt.

Liegt bei den moralisch gefühllosen Psychopathen ein Ausfall der Wertbetonung vor, so sind bei vielen anderen Typen krankhafte Einflüsse festzustellen, welche die sittliche Wertbetonung leicht verfälschen können. Die Werturteile, namentlich des jungen Menschen, sind durch die selbstgemachten Erfahrungen sowie durch die Umwelteinflüsse, unter denen er aufwächst, teilweise mitbedingt. Hier spielt das jugendliche Triebleben eine bedeutsame Rolle. Alles, worauf sich das triebhaft instinktive Begehren richtet, wird wertvoll, wie alles, was dem Kinde instinktiv widerstreitet, als unwertig gemieden wird. Das in rein vitalen Bedürfnissen aufgehende Seelenleben der ersten Jahre weist nur sinnliche Lust-Unlustwertung auf und kennt daher auch nur lust-unlustvollbetonte Willensziele. Erst die allmählich fortschreitende Entbindung der höheren seelischen Funktionen führt zu Wertschätzungen geistiger Art, durch die sich alle dem Menschen zugänglichen Wertgebiete erschließen. Nun stehen schon bei normaler Entwicklung die niederen und höheren Strebensrichtungen nicht immer, ja meist nicht in harmonischer Unterordnung zueinander, wie eine objektive Rangordnung der Werte es erfordert. Oft überwuchern starke, meist erblich überkommene Triebregungen niederer Art das Seelenleben, stören die gegenseitigen Maßbeziehungen der seelischen Funktionen und lassen die höheren sittlichen Anlagen nicht zu voller Auswirkung kommen. Das nicht richtig geregelte Wünschen und Begehren führt so zu Werttäuschungen, indem der Gegenstand des

<sup>40</sup> Hermann, Das moralische Fühlen und Begreifen bei Imbezillen und kriminell Degenerierten. Halle 1912, 10.

<sup>41</sup> H. Apfelbach, Der Aufbau des Charakters. Wien-Leipzig 1924, 99 ff.

Triebverlangens überschätzt, ein Ausgleich mit höheren Wertzielen gar nicht versucht wird, ja die Werthaftigkeit höherer Bedürfnisse nicht einmal zum Bewußtsein kommt. Gerade bei Psychopathien, und zwar solchen verschiedenster Art, müssen sich diese Erscheinungen zeigen, weil das Gefühls- und Triebleben von der Norm abweicht. Gewöhnlich ist es die Ichbetonung, die einseitig gesteigert und überwertig geworden ist und andere Wertungen, z. B. die der Rechte anderer, nicht aufkommen läßt. Das manisch gesteigerte Selbstgefühl des Hyperthymikers bedingt so immer wieder neue Verfehlungen. Diese Psychopathen lassen sich nichts gefallen, sind streitsüchtig, weil sie zu selbstempfindlich sind und für die Rechte und Gefühle anderer kein Verständnis haben. Sie kommen nicht einmal dazu, sich in die Lage anderer zu versetzen. Die gesteigerte Ichbetonung führt sie nur zu leicht zu einer Umwertung aller Werte. Was sie wünschen und wollen, erscheint im rosigsten Lichte, mitunter sogar ethisch verbrämt. Der tollkühne, wagemutige Verbrecher erhält die Krone des Helden. Wie verbildend wirkt nicht die Schundliteratur auf das jugendliche Werturteil, besonders dann, wenn — wie immer wieder bei Jugendgerichtsverhandlungen festgestellt werden kann — psychopathische Bereitschaften diesen ungünstigen Einflüssen entgegenkommen! Die Seele steht der Verführung zum Schlechten offen, wenn dieses sich nur in einen Engel des Lichtes zu kleiden versteht.

Dieses zu Falschwertungen führende gesteigerte Selbstgefühl begegnet uns auch beim Typ des geltungsbedürftigen Psychopathen<sup>42</sup>, des hysterischen Charakters. Das Streben, das Ich zur Geltung zu bringen, eine Rolle zu spielen um jeden Preis, führt zu einem gesteigerten Egoismus, der sich selbst zum Götzen macht und die sachliche Einstellung zur Wirklichkeit und zur objektiven Sittlichkeit hindert. Wert hat nur, was dem eigenen Ich dienen kann. Um sich zur Geltung zu bringen, ist jedes Mittel recht: Lüge, Schwindelei, Hochstapelei, Verleumdung. An anderer Stelle dieser Zeitschrift haben wir darüber nähere Ausführungen gemacht<sup>43</sup>. Der pathologische Grundzug solcher Geisteshaltung ist unverkennbar.

Werttäuschungen sind oft auch durch einseitige Wertbetonungen bedingt. Beim fanatischen Psychopathen<sup>44</sup> tritt dies besonders deutlich in die Erscheinung. Die überstarke Gefühlsbetonung bestimmter Willensziele gibt diesen einen anormal hohen Wert und läßt es nicht zu einem alle Werte berücksichtigenden Handeln kommen. Meist temperamentvoll und aktiv veranlagt, halten die Fanatiker starr und unnachgiebig an ihren Vorurteilen fest, die infolge der einseitigen Gefühlseinstellung immer wieder neue Nahrung bekommen und damit das Urteil über Recht und Unrecht leicht verfälschen. Oft handeln diese Men-

---

<sup>42</sup> *Schneider*, 69—75.

<sup>43</sup> Vgl. dazu: Neuere Forschungen über Hysterie, diese Zeitschrift 1 (1924), 175 ff.

<sup>44</sup> *Schneider*, 58—63; *Scholz-Gregor*, 157 ff; *K. Birnbaum*, Die psychopathischen Verbrecher, 94—108.

schen leidenschaftlich und unüberlegt, meist ist ihr Verhalten jedoch bedacht; aber der Motivvorgang ist als krankhaft anzusprechen; denn alles sehen sie nur im Lichte ihrer überwertigen Gedanken, die fanatisch einseitig gerichtet sind, und auf Grund deren sie z. B. ihr streitsüchtiges Handeln glauben rechtfertigen zu können<sup>45</sup>.

Der oft beschriebene Typ des Verschrobenen steht in engster seelischer Beziehung zu dem des Fanatikers. Die Volksbeglucker und Gesellschaftsverbesserer gehören vielfach diesem Schlage an, Menschen mit oft phantastischer, überspannter, wirklichkeitsfremder Art, die als Naturmenschen barfuß laufen, als Pietisten nur in Bibelsprüchen reden. *L. Scholz* stellt die kennzeichnenden Züge treffend zusammen. „Ihre Urteile sind unfehlbar. Schon in jungen Jahren erklären sie insgeheim aller offiziellen Wissenschaft den Krieg, werden später Anhänger des Spiritismus, der freien Liebe, des Anarchismus, der radikalen Frauenemanzipation . . ., sind Anhänger des Gesundbetens, des Biomagnetismus, treiben bis zur Erschöpfung Licht- und Luftsport, machen in Nacktkultur und Schönheit, nähren sich von grünem Salat und Nüssen, waschen sich nicht, schlafen auf dem bloßen Fußboden und sind oft nebenbei die ärgsten Hypochonder<sup>46</sup>.“ Alle diese Psychopathen sind gekennzeichnet durch die abweichenden Werturteile, durch all die Überwertigkeiten, die der Ausdruck irgendwelcher persönlicher Interessen und Strebungen unausgeglichener Art sind, und die dann auch ihr Handeln beeinflussen. Die pathologische Abart kann so weit gehen, daß es zu wahnhaft verfälschten Anschauungen über Dinge und Personen kommen kann. Zu diesen Verfälschungen tragen die krankhaften Gefühlszustände bei. Der eine hält sich in seinem Fanatismus für einen gottgesandten Messias, ein anderer erkrankt an wahnhaften Beeinträchtigungsvorstellungen, die ihn überall Nachstellung und Feindseligkeit wittern lassen. Es handelt sich hier um eine paranoide Charakterentartung<sup>47</sup>. Aus solchen Wahnbildungen können leicht objektiv unsittliche Handlungen entspringen, die sich namentlich gegen vermeintliche Verfolger richten, und die im Namen des Rechtes gesetzt werden.

Alle diese Einseitigkeiten des Fühlens und Strebens, die gewisse Vorstellungsgruppen zu ausschließlich herrschenden machen, verschließen den Blick für eine allseitige sachentsprechende Wertung sittlicher Willensziele und hemmen damit die Vorbedingungen für ein voll anrechenbares, d. h. auf klarer Einsicht und echter Wertung beruhendes Handeln. Im Einzelfalle ist es natürlich außerordentlich schwer zu ermessen, wieviel auf krankhafte Gefühlsstörungen zurückgeht, oder wie weit noch von persönlicher Schuld die Rede sein kann. Normale Bestimmbarkeit durch normale Motive<sup>48</sup> liegt jedenfalls nicht vor.

3. Vollzieht sich die Motivbildung auch normal, liegt weder unterwertige,

---

<sup>45</sup> *Birnbaum*, a. a. O., 116 f.

<sup>46</sup> *Scholz-Gregor*, 157 ff.

<sup>47</sup> Vgl. *Birnbaum*, a. a. O., 260.

<sup>48</sup> Zitat *Aschaffenburgs*, nach *Birnbaum*, a. a. O., 118.



noch falsche, noch einseitig überwertige Betonung der Willensziele vor, so sind damit doch nur Teilbedingungen für ein volles sittliches Verhalten gegeben. Das erkannte und richtig gewertete Willensmotiv muß auch imstande sein, seinen Einfluß auf die Entscheidung der Persönlichkeit im vollen Maße auszuüben. Wie oben gezeigt wurde, geschieht dies dann, wenn die seelische Möglichkeit vorhanden ist, zwischen verschiedenen, auf die Entscheidung einwirkenden Motiven zu wählen. Schon im normalen Seelenleben zeigen sich hier oft hemmende Einflüsse, die durch die sogenannte Enge des Bewußtseins gekennzeichnet sind. Man versteht darunter die seelische Erscheinung, daß das Bewußtsein immer nur wenigen Inhalten seine Aufmerksamkeit zuwenden kann, und dabei nur solchen, die unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zusammengeschlossen sind. Freilich bleibt die Aufmerksamkeit an einem Inhalte nicht allzulange haften, sondern wendet sich bald anderen seelischen Erlebnissen zu. Damit können viele Vorstellungen und Gesichtspunkte zur Geltung gelangen, die zur Beurteilung einer Lage in Frage kommen. Jedoch kann die Aufmerksamkeitsbewegung leicht eine einseitige Richtung nehmen, so daß Wertvolles übersehen wird.

Dies tritt z. B. deutlich bei den Erscheinungen fremder Beeinflussungen zutage, mögen sie sich nun durch Worte, Gebärden oder sonstwie vollziehen. Manches Kind ist so auf Grund seiner suggestiven Veranlagung das Opfer einer Verführung geworden. Das zweckmäßig angestellte Zureden richtet die Aufmerksamkeit auf nur wenige oder gar nur einen einzigen Bewußtseinsinhalt, auf ein einziges Willensziel; die ganze Aufmerksamkeitsenergie strömt dem Gedankenkreise der suggerierten Vorstellungen zu, so daß diese allein das Blickfeld des Bewußtseins ausfüllen, während alle Gegenvorstellungen leicht an Bereitschaft verlieren und nach und nach aus dem Bewußtsein ausgeschaltet sind. Freilich steht fest, daß selbst in der Hypnose eine charaktervolle Persönlichkeit nicht zu einer ihrem innersten Wesen widerstreitenden Zumutung zu bewegen ist. Aber dies beruht nicht so sehr auf einer überlegten sittlichen Willensentscheidung einzelner Art als vielmehr auf den starken Gefühlsmassen, die sich mit der im ganzen Vorleben treu geübten sittlichen Betätigung verknüpft haben, und die nun hemmend eingreifen. Hysterisch Veranlagte mit mangelnder Charakterfestigkeit sind leicht zu beeinflussen und können bei der ungewöhnlich großen hysterischen Einengbarkeit des Bewußtseins eher zu einer schlechten Handlung verführt werden als der ausgeglichene Mensch, der kraft seiner geistigen Höhe alle Motive leichter übersehen wird.

Den bedeutendsten Einfluß auf den Bewußtseinsumfang üben die zu Affekten gesteigerten Gefühlsvorgänge aus. Sie verhindern eine gleichmäßige Berücksichtigung der für eine Lage in Frage kommenden Motive und vermindern dadurch die Wahlfreiheit. Schon im normalen Seelenleben kann ein Zornaffekt einen sittlich sonst hochstehenden Menschen so hinreißen, daß er erst nach der Tat mit Schrecken die Folgen gewahr wird, die sein Mangel an Selbstbeherr-

schung hervorgerufen hat. Freilich, wird man für eine im Affekt-geschehene Handlung auch beim normalen Menschen Milderungsgründe gerne anerkennen, so ist er doch für die unterlassene Selbsterziehung zur Rechenschaft zu ziehen, die bei zornmütiger Temperamentanlage für ihn Pflicht gewesen wäre.

Die das Bewußtsein einengende Wirkung der Affekte beruht darauf, daß der körperliche Organismus stark in Mitschwingung gerät. Es treten Änderungen in der Tätigkeit der inneren Organe auf, z. B. der Herzbewegung, der Blutverteilung, der Atmungserscheinungen, der Einnervung der willkürlichen Muskulatur, wie sie sich bei zorniger Erregung in Rötung des Antlitzes, in der beschleunigten Atmung, bei Angst in Erblassen, Schweißausbruch infolge Gefäßverengung und dergleichen zeigen. Von diesen im Affektzustande mitbeteiligten inneren Organen gehen nun Reize aus, die als dunkle Empfindungsgefühle erlebt werden und mit dem affektauslösenden Erlebnis zu einer seelischen Gesamtheit verschmelzen. Nun steht dem Gehirne für die mit Bewußtseinserscheinungen verknüpften Nervenvorgänge nur ein bestimmtes Maß von Energie zur Verfügung. Die in den Affektzustand eingegangenen Organreize nehmen aber die psychophysiologische Bewußtseinsenergie derartig stark in Anspruch, daß eine Reihe möglicher Gegenvorstellungen, die bei ruhiger Seelenlage, bei normaler Energieverteilung auftreten würden, nicht wirksam werden und somit aus der Bewußtseinsbewegung ausscheiden. Schließlich beherrscht nur die den Affekt auslösende Vorstellung mit den durch sie bedingten Gefühlszuständen einseitig das Bewußtsein<sup>49</sup>.

Um so weniger vermögen Gegenvorstellungen aufzutauchen, als starke Gefühle die Neigung zeigen, in ihrem Verlaufe an Stärke zuzunehmen, eine Erscheinung, die *Wundt* Selbststeigerung der Affekte nannte<sup>50</sup>. Es ist eine bekannte Tatsache, daß der zornige Mensch sich immer tiefer in seine Erregung hineinarbeitet. Dies kommt daher, weil die in den Affektzuständen steckenden Organempfindungen mit solchen seelischen Erlebnissen und Triebhaltungen verknüpft sind, die gleiche Gefühlsbetonung aufweisen. Frühere Zernerlebnisse werden angeklungen und lösen neue Gefühlsmassen aus, die alle in der Richtung der zornmütigen Erregung liegen. Damit wird der aufgeregte Mensch für vernünftige Überlegungen immer unzugänglicher, weil Gegenmotive gar nicht oder nicht zur vollen Wirksamkeit kommen.

Schon bei starker gemüthlicher Erregung eines Sanguinikers ist die Wirksamkeit sittlicher Gegenmotive mehr oder weniger stark herabgesetzt. Besonders ausgeprägt zeigt sich die einengende Wirkung der Affekte aber beim Psychopathen. Bei ihm ist gerade das große Mißverhältnis von Reiz und Reizbeantwortung auffällig und ein besonderes Kennzeichen seines krankhaften Zustandes. *Scholz-Gregor* stellt sogar einen eigenen psychopathischen Typ, den

---

<sup>49</sup> Vgl. hierzu *G. Störing*, Psychologie. Leipzig 1923, 173—179.

<sup>50</sup> *W. Wundt*, Grundzüge der physiologischen Psychologie, II<sup>5</sup>. Leipzig 1902, 368 f; III<sup>5</sup>. 214, 237.

des Affektmenschen, heraus<sup>51</sup>. Solch starke Affektentladungen treten bei einem psychopathischen Gehirn namentlich unter der Einwirkung von Hitze und Alkohol auf. Auch zwischen körperlichen Vorgängen und affektiver Verstimmung mit plötzlich einsetzender Entladung bestehen enge Beziehungen auch ohne äußere Einwirkungen. So treten Affektzustände gern im Zusammenhang mit den monatlichen Erscheinungen im Leben der Mädchen und Frauen auf<sup>52</sup>. Als krankhaft sind sie jedoch nur dann anzusprechen, wenn auch sonst Anzeichen einer minderwertigen Anlage vorhanden sind; es wäre verkehrt, die regelmäßige größere Reizbarkeit in diesen Tagen als Entschuldigung für jeden Mangel an Selbstbeherrschung gelten zu lassen. „Aber bei unreifen, haltlosen, phantastischen jungen Geschöpfen kann es hier zum völligen Verluste des sittlichen Gleichgewichtes und zu schweren Verfehlungen kommen.“ Oft werden die Anlässe einer Erregung ganz geringfügig sein. Eine unschuldige Neckerei löst sinnlose Wut, eine verunglückte Schularbeit Angst und Verzweiflung aus. Die menstruelle Verstimmung, die sich zwischen „weinerlich-ängstlicher Depression und leidenschaftlicher Exaltiertheit“ bewegt und leicht zu Affektstürmen führt, kann so Selbstmorde erregbarer Individuen bedingen. *Pilcz* fand unter 211 Selbstmordfällen weiblicher Individuen 30 %, die zur Zeit der Menses Hand an sich gelegt hatten, *Heller* 35,9 % unter 70 Fällen<sup>53</sup>.

Aber auch dort, wo solche kritischen Tage oder Ermüdung und Hitze keine ausschlaggebende Rolle spielen, liegt bei manchen doch die explosive Reaktion ganz in ihrer abnormen Artung begründet. *Schneider* spricht daher von explosiven Psychopathen<sup>54</sup>. Es sind Leute, „die schon beim geringsten Anlaß aufbrausen oder gar ohne jede Überlegung losschlagen“. Auch diese Erregbaren, die den Stempel einer unzulänglichen Entwicklung an sich tragen, können im Affekte zu impulsivem Selbstmord kommen. Geht ein Schüler geradeswegs ins Wasser, weil er vom Lehrer einen Rüffel empfangen hat, so kann man bei ihm sicher auf eine pathologische Affektveranlagung schließen<sup>55</sup>. *Kretschmer* nennt solche starken Affektäußerungen treffend Kurzschlußhandlungen: die affektive Erregung setzt sich sofort ohne jede seelische Verarbeitung in Handlungen um. Es kann sich hierbei um einen einmaligen bestimmten Anlaß handeln, der den Affekt auslöst, aber auch oft um die explosive Entladung lang angesammelten Ärgers. Bei psychopathischer Veranlagung führt namentlich im Anschluß an Alkoholgenuß eine starke Affektentladung leicht zu Zertrümmierungen, Beleidigungen, selbst Totschlag. Man spricht hier von einem pathologischen Rauschzustande<sup>56</sup>. Zu einem wahlfreien, auf Entschlüssen beruhenden Handeln kommt es in diesen Fällen nicht. Der starke Drang, in den der Affekt übergeht, erheischt eine sofortige Lösung, und es kommt zu Hand-

<sup>51</sup> *Scholz-Gregor*, 139—148.

<sup>52</sup> a. a. O., 140 f.

<sup>53</sup> a. a. O.

<sup>54</sup> *Schneider*, 85—87; *K. Birnbaum*, Die psychopathischen Verbrecher, 119 ff., 307 ff.

<sup>55</sup> *Scholz-Gregor*, 141.

<sup>56</sup> *E. Kretschmer*, Medizinische Psychologie<sup>2</sup>. Leipzig 1922, 191 ff.



lungen, die den Psychopathen selbst am meisten überraschen. Wohl mag die Reue nach geschehener Tat sehr heftig sein, aber die Bedingungen für ein wirklich freies Handeln lagen nicht vor, weil bei der Einengung des Bewußtseins die Wahlfreiheit fehlte.

Wirken die bisher behandelten, nach außen sich entladenden sogenannten sthenischen Affekte freiheitmindernd, so haben die asthenischen Affekte bei krankhaftem Ausmaße die gleiche Bedeutung. Auch die in der Angst steckende Summe von Organempfindungen und -gefühlen kann die vorhandene psychophysische Energie so stark in Anspruch nehmen, daß eine Hemmung des Vorstellungsablaufes eintritt. Bei gesteigerter Angst können sogar alle Vorstellungen verdrängt werden, so daß der Angstaffekt einzig und allein das Bewußtsein beherrscht, wie Angstzustände bei Melancholikern erhärten<sup>57</sup>. Auch wirkt die Angst dadurch hemmend, daß der Affekt eine Änderung in der Blutverteilung und dadurch oft eine Trübung des Bewußtseins und Schwächung oder Lähmung der geistigen Tätigkeit herbeiführt.

Eine lähmende Wirkung der Angst tritt besonders bei den Zwangserscheinungen zutage, die kennzeichnend für die Psychopathen sind, welche *Schneider* die Selbstunsicheren nennt<sup>58</sup>. Gerade beim seelischen Zwange spielt die Angsterregung die Hauptrolle: ängstliche Einstellung ruft die sich aufdrängenden unliebsamen Vorstellungen, die als abnorm, fremdartig, widersinnig oder doch unvernünftig erkannt werden. Weil diese Gedanken angstbetont sind, richtet sich die Aufmerksamkeit immer wieder auf sie, so daß sie schließlich das ganze Seelenleben beherrschen. Trotz Widerstrebens drängen sie sich in das Denken ein, übertönen die Stimme der Vernunft und suchen sich Geltung zu erzwingen. Die Angstvorstellung, einen Brief in den falschen Umschlag gelegt oder ein Streichholz nicht gelöscht zu haben, kann ebenso zu einer Zwangsvorstellung werden wie die abscheulichen, unsittlichen Gedanken bei sittlich hochstehenden, aber oft überempfindlichen Personen, die trotz ihres sittlichen und ästhetischen Widerwillens, ja gerade wegen dieser inneren Haltung immer wieder zu diesen Gedanken gezwungen werden; die Angst ruft die Vorstellungen, die aus tiefster Seele verabscheut werden. Angst führt auch zu zwangsmäßigen Impulsen, z. B. laut seinen Unglauben zu bekennen, obwohl man mit ganzer Seele an seinem Glauben hängt, gotteslästerliche Reden zu führen und Flüche an heiligen Orten auszustoßen. Der Zwangsimpuls, geliebte Personen zu erstechen, Feuer anzulegen oder in die heilige Hostie zu beißen, sind nicht selten. Für das Auftreten und Verharren trifft den Menschen keine Schuld. Auch kommt es bei echtem Zwange nicht zur Ausführung unsittlicher Impulse, jedoch kann der Zwang sich leicht mit solchen Trieberscheinungen mischen, die zu einer Gefährdung der sittlichen Persönlichkeit auswachsen können, so daß dann die Ver-

---

<sup>57</sup> G. Störing, Vorlesungen über Psychopathologie. Leipzig 1900, 410.

<sup>58</sup> *Schneider*, 49—58; *Scholz-Gregor*, 168—175; *Birnbaum* 151 ff.

antwortlichkeit stark herabgesetzt ist. Starke Angst vermag vor allem hemmend bei der Erfüllung von Pflichten zu wirken und so manche objektiv geforderte Unterlassung verschulden. Angstanfälle können den Besuch der Sonntagsmesse unmöglich machen, weil man die Erneuerung eines in der Kirche erlebten Unfalles fürchtet<sup>59</sup>.

Bedeutungsvoller noch als die Störung der freien Willenstätigkeit durch Affekte sind die Erscheinungen im psychopathischen Seelenleben, wo triebartige Regungen alle Vernunftprüfung überwältigen und blind zur Tat drängen. Überstarke Neigung zu triebhaftem Handeln läßt auch hier eine Vergewärtigung der Motive nicht genügend zu und bewirkt eine elementare Entladung. Sie stellt sich gerne bei den stimmungslabilen Psychopathen ein<sup>60</sup>, die bei starker Steigerung der inneren Unlustspannung keinen Widerstand mehr zu leisten vermögen, so daß eine Handlung ohne weitere Besinnung erfolgt. Es handelt sich um fast reflexmäßig ausgelöste Impulshandlungen, bei denen ein Kampf der Motive gar nicht stattfindet oder doch im Augenblicke der Ausführung keine Rolle spielt. Ein faszinierender Eindruck nimmt ein Kind gefangen. Es rennt dem Zirkuswagen, der Seiltänzergesellschaft, dem Trupp Soldaten nach. Eine große, überwertige Idee füllt seine Seele aus, impulsiv läuft es mit<sup>61</sup>. Die Störung der seelischen Maßbeziehung kann so stark sein, daß selbst verbrecherischen Trieben keine Hemmung entgegengesetzt wird, diese sich vielmehr unmittelbar in die Tat umsetzen. Scholz erhärtet dies an dem Beispiel der sog. Kleptomanie: nicht Not, Begehrlichkeit, schlechte Erziehung reizt zum Diebstahl, die häuslichen Verhältnisse sind gut, und die Gesinnung ist eine anständige. Nicht der Wert des Gestohlenen, sondern der Diebstahl selbst reizt, besonders in Warenhäusern. Hier übt die Fülle und die Pracht der Schätze, das bequeme Zur-Hand-Liegen, der Glanz der Lichter, das Menschengewirre auf ein willensschwaches, leicht ermüdendes Geschöpf eine geradezu betäubende Wirkung aus. Die Vorstellung: ein Griff, und es ist dein!, der unheimliche anziehende Reiz, der in diesem Gedanken liegt, wird schließlich so übergewaltig, daß jede andere Rücksicht versinkt. Gegendarstellungen verlieren ihre Geltung, ein Motiv beherrscht triebhaft das Bewußtsein, der Griff erfolgt. Nachher besteht große Scham, das Entwendete zurückzugeben<sup>62</sup>. Freilich werden die hier vorwaltenden Verhältnisse oft noch verwickelter liegen. Solche sich triebhaft durchsetzenden Gelüste haben oft einen sexuellen Hintergrund, denn sie zeigen sich meistens bei Mädchen und Frauen zur Zeit der monatlichen Regel. Hier können allerdings bei vorauszusetzender hysterischer Seelenentartung<sup>63</sup> alle Triebneigungen übermächtig werden, die oft für den Täter eine

---

<sup>59</sup> Vgl. Th. Müncker, Der psychische Zwang und seine Beziehungen zur Moral und Pastoral. Düsseldorf 1922, insbesondere II. Teil, 3. Kap.: Psychischer Zwang und Verantwortlichkeit, 208—255.

<sup>60</sup> Schneider, 64—69.

<sup>61</sup> Scholz-Gregor, 149.

<sup>62</sup> Scholz-Gregor, 151 ff.

<sup>63</sup> S. Placzek, Das Geschlechtsleben der Hysterischen. Bonn 1919, 79/82.

versteckte oder offene Sexualbefriedigung bedeuten. „Manche Warenhausdiebstähle wohlhabender Damen entpuppen sich als einfache Sexualperversionen, indem etwa Samt und Seide für sie sexuell lustbetont sind und das heimliche Entwenden solcher Stücke ihnen die höchste sexuelle Erregung verschafft<sup>64</sup>.“ Oft freilich liegt bei der Kleptomanie bewußter Hang zum Stehlen vor. Dieser darf natürlich mit den oben gekennzeichneten Erscheinungen nicht verwechselt werden.

In allen diesen Fällen handelt es sich um Affekt- und Triebhandlungen, bei denen es zu einem vernünftigen, überlegten Willensentschluß nicht kommt, weil die seelische Wahlfreiheit mehr oder weniger aufgehoben ist. Jedoch bedürfen hier noch die Erscheinungen Erwähnung, bei denen die Wahlfreiheit zwar vorhanden ist, wo also ein Widerstreit der Motive vorliegt, wo es zu einem Ringen zwischen Wollen und Sollen, zwischen Neigung und Pflicht kommt, wo aber anderseits die Kraft der Triebe auf Grund krankhafter Zustände so stark sein kann, daß der Mensch leicht die Fesseln sprengt, die eine vernünftige Überlegung ihm anlegen. Gewisse Strebungen des sinnlichen Organismus können zu solch ungewöhnlicher Stärke anwachsen und eine so beherrschende Rolle im Seelenleben spielen, daß sie sich zu unwiderstehlichen Suchten<sup>65</sup> auswachsen. Bei der seelischen Unausgeglichenheit des Psychopathen steht der Triebstärke vielfach eine nicht genügend starke Entfaltung der sittlichen Kräfte gegenüber, so daß bei übermächtiger Triebentwicklung die Freiheit erheblich gemindert ist, da die Motivbildung sich ganz in der Richtung der leidenschaftlichen Anlage vollzieht. Was der Leidenschaft günstig ist, hat eine höhere Bereitschaft, ins Bewußtsein zu treten. „Der Leidenschaftliche ist nicht mehr unparteiisch in der Beurteilung von Verhältnissen, die zu seiner Leidenschaft in Beziehung stehen. Seine Beobachtungen, Empfindungen, Vorstellungen nehmen ein eigenes Kolorit an: der Haßerfüllte sieht in der unschuldigsten Bemerkung oder Miene eine Herausforderung; der Eifersüchtige glaubt in der unbedeutsamsten Handlung der geliebten Person einen Beweis der Untreue zu erblicken; der Ehrgeizige wähnt, alles sei nur dazu da, um seinen ehrsüchtigen Plänen zu dienen; der Unzüchtige bekommt geile Vorstellungen und Begierden auch beim Anblick eines Kadavers, der Traurige sieht alles in dunkler Farbe; Verliebte schwelgen in sinnlichen Gefühlen und Einbildungen, daß ihnen manchmal der Verstand zu mangeln scheint. Die Leidenschaft macht den Menschen blind und treibt ihn oft zu Handlungen, die er selbst ganz unbegreiflich findet, wenn der Rausch der Leidenschaft vorüber ist“, schreibt *Huber*<sup>66</sup> treffend, wobei er nur die Fälle im Auge hat, die noch in der Breite des Normalen liegen. So erzeugt die Leidenschaft eine seelische Lage, daß trotz Erhaltung der Wahlfreiheit tatsächlich doch nur eine Motivgruppe das Bewußtsein beherrscht, die in der Linie der Leidenschaft liegt. Die

---

<sup>64</sup> *E. Kretschmer*, a. a. O., 195.

<sup>65</sup> *Birnbaum*, a. a. O., 136 ff., 148 ff.

<sup>66</sup> *A. Huber*, *Hemmnisse der Willensfreiheit*<sup>2</sup>. Münster 1908, 45.



Vorstellungstätigkeit ist einseitig gerichtet, die Phantasie geblendet und gefälscht. Eine derartige einseitige Übermacht scheint nicht mehr zum Wesen des Menschen zu gehören, es ist etwas vorhanden, was nicht da sein sollte; „es ist, wie wenn ein fremder Tropfen im Blute wäre“. Gewiß nimmt die Leidenschaft des Menschen die Gestalt des Wollens an; aber es erscheint doch als etwas Aufgezwungenes, als ein ungehöriger Bestandteil des Wesens<sup>67</sup>. Freilich das Wachsen der Leidenschaft vollzieht sich nicht ohne Schuld des Menschen. Mag sie schließlich unbezwingbar sein, sie durfte es wenigstens nicht werden. Den Anfängen hätte widerstanden werden müssen.

Für krankhafte Triebhaftigkeit und Leidenschaftlichkeit dagegen wird ein milderer Maßstab der Beurteilung anzuwenden sein. Sie tritt gerne auf dem Boden degenerativer psychopathischer Konstitution auf und zeigt sich schon sehr früh namentlich auf sexuellem Gebiete in einem allzu vorzeitigen Erwachen der Sexualtriebe. *Helene Friederike Stelzner*<sup>68</sup> gibt auf Grund ihrer Erfahrungen an der psychiatrischen Klinik der Charité in Berlin in dieser Hinsicht erschütternde Mitteilungen bei Kindern von 2 bis 10 Jahren. In allen diesen Fällen war aber der früh erwachte und betätigte Geschlechtstrieb neben anderen Entartungszeichen ein Beweis, wie sehr sich die krankhafte Unausgeglichenheit schon auf der ersten Entwicklungsstufe zeigt. Bei so starkem und früh einsetzendem Triebleben, das sich oft auch in perversen Neigungen offenbart, und dem meist nur geringe Hemmungen entgegenstehen, ist die Verantwortlichkeit stark herabgesetzt. Die seelische Unausgeglichenheit, die geringe Tiefe der höheren sittlichen Gefühle und die damit zusammenhängende mangelhafte Verankerung sittlicher Grundsätze lassen bei starker Neigung zu Affekten und Triebentladungen die Willensfreiheit vermindert erscheinen, um so mehr, je länger eine in die Kindheit zurückreichende schlechte Gewohnheit besteht, so daß selbst bei vorhandener Wahlfreiheit doch die Triebneigung mit Leichtigkeit sich durchsetzen wird.

4. Auf den Vorgang der Überlegung folgt der eigentliche Willensentschluß, bei sittlichen Vorgängen die sittliche Entscheidung. In einem geistigen Akte bewußter Stellungnahme entscheidet sich die Persönlichkeit für eine der vorliegenden Wahlmöglichkeiten. Mit dieser Entschliebung kommt der eigentliche sittliche Willensakt zum Abschluß. Diese sich kundgebende positive oder negative Stellungnahme, die sich nach *Lindworsky* in einem schlichten Ja oder Nein ausdrückt<sup>69</sup>, ist von psychophysiologischen Vorbedingungen abhängig. Gefühle und Strebungen bereiten im Motivationsvorgange die Stellungnahme vor, ihnen kommt neben der rein motivierenden auch noch eine treibende Kraft zu. Wo daher die Gefühle aus Mangel an psychophysiologischer Affektenergie ihre An-

---

<sup>67</sup> *W. Windelband*, Über Willensfreiheit. Tübingen-Leipzig 1904, 94.

<sup>68</sup> *H. Stelzner*, Die psychopathischen Konstitutionen und ihre soziologische Bedeutung. Berlin 1911, 119 ff.

<sup>69</sup> *J. Lindworsky*, a. a. O., 52.

sprechbarkeit und Kraft verlieren, ergibt sich ein Mangel an Entschlußkraft, ein Ausfall frischen Zugreifens; es zeigt sich eine „Willensschwäche“, die in geradem Verhältnis zur krankhaften Gefühlsanlage steht. Manchmal kann die Gefühlsstärke so herabgesetzt sein, daß man bei vollem Bewußtsein sieht und hört, daß aber alle Ereignisse, ob sie nun eine Förderung oder eine Gefahr zu bringen geeignet sind, in völliger Gleichgültigkeit vorüberziehen. Es fehlt der Antrieb, irgendwie Stellung zu nehmen. Berühmt ist der von *Esquirol* berichtete, gerne als Schulbeispiel gebrachte Fall: Der Kranke klagt: „Ich weiß sehr wohl, daß ich es eigentlich tun sollte, ich weiß aber auch, daß ich es nicht tun kann; ich bin in vollem Besitze meiner Vernunft und weiß sehr gut, was ich tun muß; kommt aber dann der Augenblick, wo ich handeln sollte, so verläßt mich die Kraft<sup>70</sup>.“ Der Kranke gibt auch selbst die Ursache seiner Willensschwäche an: „Der Mangel an Aktivität kommt bei mir daher, daß meine Gefühle zu schwach sind, um auf meinen Willen einen Einfluß auszuüben.“ Auch *Störing* dient dieser Fall zum Beweise, daß eine Herabsetzung der Willenstätigkeit durch die Schwächung des Gefühls bedingt ist<sup>71</sup>, die zum Wirken anregenden und das Wollen begleitenden Aktivitätsgefühle sind zu sehr geschwächt<sup>72</sup>.

Nicht jede Willensschwäche beruht jedoch auf der geringen Nachhaltigkeit und Stärke der Gefühle. *Störing* weist im Anschluß an *Ribot* darauf hin, daß die Zögerung beim Willensentscheid oft durch zu stark betonte Gegenmotive bedingt ist. Besonders empfindsam veranlagte Naturen kommen deshalb nicht zu einer Entschliebung, weil sie das Für und Wider zu sehr nach allen Seiten erwägen, weil sie allen Möglichkeiten gerecht werden wollen<sup>73</sup>. Wo diese Erscheinung krankhaft übertrieben auftritt, kann man mit Recht von einer pathologischen Willenshemmung sprechen.

Entschliebungshemmungen der ersten Art liegen meist in den Fällen vor, die *Schneider* als willenlose Psychopathen zusammenfaßt<sup>74</sup>, während die zweite Hemmungserscheinung mehr die asthenischen Psychopathen, die sog. Nervösen, kennzeichnet<sup>75</sup>. Es ist freilich schwer, alle Erscheinungen der Willenslosigkeit und Willensschwäche auf eine psychologische Formel zu bringen. Vielmehr ist in jedem Falle darauf zu achten, auf welche besondere Störung das willenlose Verhalten im letzten Grunde zurückzuführen ist. So sind unter Willenlose auch alle diejenigen zu rechnen, bei denen nicht nur die treibende Kraft der Gefühle, sondern auch die Nachhaltigkeit der Motivation Schaden gelitten hat, so daß sie nur allzu leicht Augenblicksimpulsen unterliegen. Hierher gehören alle, die in sozialer Hinsicht als Haltlose zu bezeichnen sind. „Es sind Menschen

---

<sup>70</sup> K. Birnbaum, Die krankhafte Willensschwäche und ihre Erscheinungsformen. Wiesbaden 1911, 53.

<sup>71</sup> G. Störing, Vorlesungen über Psychopathologie. Leipzig 1900, 442.

<sup>72</sup> G. Störing, a. a. O., 290.

<sup>73</sup> G. Störing, a. a. O., 442; K. Birnbaum, Die Willensschwäche, 29 ff.

<sup>74</sup> Schneider, 79 ff. <sup>75</sup> Schneider, 81/85.

ohne jeden Widerstand, leicht verführbar und unzuverlässig<sup>76</sup>. Ihrem Wesen nach auch guten Einflüssen zugänglich, bringt ihr oberflächliches, leicht umschlagendes Fühlen sie nur zu leicht auf Abwege, hindert zum mindesten eine einheitliche, zielbewußte Lebensführung. Sie landen vielfach als Landstreicher und Vagabunden, weibliche Personen bei der Prostitution, die ihnen ein auskömmliches Dasein ohne Arbeit und Anstrengung gewährleistet. Viele Hyperthymiker finden sich unter ihnen, die trotz ihrer gesteigerten Bewegungsunruhe und Aktivität als willensschwach bezeichnet werden können<sup>77</sup>. Die innere Widerstandslosigkeit ist natürlich da größer, wo die Oberflächlichkeit des Fühlens mit Schwachsinn zusammengeht. Diese Verbindung findet sich oft. Augenblickshandlungen entstehen auf diesem Boden um so eher, als die Unfähigkeit, die Folgen eines Tuns zu überblicken, sittliche Hemmungen kaum wirksam werden läßt. Da auch viele geltungsbedürftige Hysteriker ein einheitlich gerichtetes und zielbewußtes Wollen vermissen lassen, sind auch sie oft in den Reihen der Haltlosen zu finden. Der depressiv Veranlagte kann auch unter Umständen zu den Willensschwachen gerechnet werden, aber aus ganz anderen Gründen als die genannten Typen. Das gleiche gilt von den selbstunsicheren Psychopathen. Sie haben alle zwar gute und tief verankerte Grundsätze, aber bei diesen Charakteren kommt es oft zu Unterlassungen, weil bei dem mangelnden Lebensmut und dem gesunkenen Selbstvertrauen Gegenvorstellungen zu stark werden und Angstgefühle und Bedenklichkeiten die Entschlußkraft lähmen. Auch bei den Nervösen, den Asthenikern, bei denen eine tatsächlich vorhandene Funktionsschwäche des Nervensystems zu gesteigerter Ermüdbarkeit und erhöhter Erschöpfbarkeit und damit zur Erschwerung geistiger und körperlicher Leistungen führt<sup>78</sup>, lähmen die Unlustgefühle leicht den Willen. „Ich darf mir nichts vornehmen, keine Entschließung treffen wollen, weil schon der Gedanke an den Entschluß mir die heftigste innerste Pein und Angst verursacht, welche mich hindert, meine Gedanken zur Tat werden zu lassen, weil mitten in der Entschließung die Angst die weitere Verfolgung der Gedanken lähmt“<sup>79</sup>. Daß diese Willensschwachen, denen die Aktivität fehlt, kaum ein Opfer sittlich bedenklicher Handlungen werden, braucht kaum betont zu werden, ihre Verfehlungen liegen mehr nach der Seite der Unterlassung, und hier ist allerdings die Verantwortlichkeit stark herabgesetzt. Wo die Willensschwäche gar noch auf geringer Nachhaltigkeit der Gefühlsbetonungen beruht, ist mit dem Ausfall der motivierenden Kraft ein schwererer Mangel gegeben. Gesellt sich starkes Triebleben zu der Schwäche der Gefühlsveranlagung hinzu, so leuchtet ein, wie diese Entarteten ihrer sittlichen Lebensaufgabe zu wenig angepaßt sind.

Wo es infolge der „Willensschwäche“ überhaupt nicht zu einem Entschlusse kommt, spricht man seit *v. Krafft-Ebing* von Abulie. Demgegenüber bezeichnet *Anenergie* die Erscheinung, bei der die Antriebskraft des Gefühls zwar genügt,

<sup>76</sup> *Schneider*, 80      <sup>77</sup> *Birnbaum*, Die Willensschwäche, 57 ff.

<sup>78</sup> *Birnbaum*, a. a. O., 68.      <sup>79</sup> *Binswanger*, nach *Birnbaum*, a. a. O., 65.



um bei einem Entschlusse mitzuwirken, aber die Ausführung des Wollens einer Hemmung unterliegt. Diese Störung kann zunächst die innere Willenshandlung betreffen. Eine solche liegt vor, wenn ich mich auf Grund eines Entschlusses bemühe, die Aufmerksamkeit von einem Bewußtseinsinhalt weg einem anderen zuzuwenden. Ein gesundes und rüstiges Gehirn löst diese Aufgabe verhältnismäßig leicht. Anders ist es, wenn die den Bewußtseinsvorgängen zur Verfügung stehende psychophysische Energie krankhaft herabgesetzt oder ihre Verteilung durch anormale Erregungszustände eine einseitige geworden ist<sup>80</sup>. Erhält der normale Mensch in ermüdetem Zustand eine aufregende Nachricht, so fällt es ihm sehr schwer, seine Gedanken abzulenken; auch wenn er will, werden sich die beunruhigenden Vorstellungen, deren Gefühlsmassen alle Energie an sich ziehen, immer wieder in sein Bewußtsein drängen. Bei krankhafter Schwäche oder bei gesteigerter Erregbarkeit liegen solche Umstände vor, welche die innere Willenshandlung bedeutend erschweren. Hieraus erklärt sich z. B. die Unverseuchbarkeit der Zwangsvorstellung. Die innere Vorstellungslenkung ist erschwert, besonders auch deshalb, weil der starke Angstaffekt die unliebsame Vorstellung immer wieder festhält. Bedeutungsvoll für das sittliche Leben kann diese Schwächung dann werden, wenn starke Triebregungen hinzukommen. Trotz guten Willens und lang geübten sittlichen Widerstandes vermag dann lediglich aus Mangel an psychophysischer Energie trotz erhalten gebliebener klarer Erkenntnis eine unsittliche Handlung, etwa onanistischer Art, sich durchzusetzen, die sicher nicht vollzogen worden wäre, wenn die Lenkung der psychophysischen Gehirnenergie unter normalen Voraussetzungen hätte stattfinden können<sup>81</sup>.

Störungen der äußeren Willenshandlung sind für die Verantwortlichkeitsfrage von geringerer Bedeutung. Freilich kann die Erschwerung in der Ausführung eines Wollens rückwirkend ein Motiv werden, zu solcher Handlungsweise sich nicht mehr zu entschließen, auch wenn eine Pflicht dadurch vernachlässigt würde. Doch ist in den meisten Fällen dieser Art eine Entbindung von schwerer Pflicht als selbstverständlich vorauszusetzen, solange der krankhafte Zustand nicht beseitigt ist, was z. B. durch eine seelische Behandlung oft gelingen wird.

Die unendliche Mannigfaltigkeit psychopathischer Züge und seelischer Ablaufstörungen, die Schwierigkeiten, bestimmte Typen herauszuarbeiten, und die mannigfachen Überschneidungen, welche eine noch so gute Typeneinteilung nicht vermeiden kann, erschweren eine erschöpfende Darstellung der möglichen Abwegigkeiten krankhaften Seelenlebens. Dies bedeutet für die Beurteilung und auch die Behandlung des Einzelfalles weniger, wenn nur den Verschlingungen des krankhaften Seelenlebens im einzelnen nachgegangen wird. Dabei hat allerdings eine gut aufgestellte Typentafel einen großen, wegweisenden Wert. Aber erst die sorgfältige Erforschung der kranken Persönlichkeit und die möglichst

---

<sup>80</sup> J. Lindworsky, a. a. O., 55.

<sup>81</sup> W. Bergmann, Die Seelenleiden der Nervösen<sup>2</sup> u.<sup>3</sup>. Freiburg 1922, 156.

genaue Herausstellung der Einzelstörungen vermittelt eine genaue Kenntnis des psychopathischen Zustandes<sup>82</sup>. Dann ist aber auch der Boden für eine gerechte Beurteilung sittlicher Verfehlungen geschaffen. Gerade die vier Gesichtspunkte, die durch Zergliederung des normalen Willensaktes gewonnen werden, geben hinreichende Anhaltspunkte, um die Frage nach der Verantwortlichkeit moralpsychologisch aufzugreifen und eingehend zu behandeln. Wenn die Einzelstörung dabei mehrere oder alle Seiten des Willensvorganges ungünstig beeinflußt — und das ist nach dem Dargelegten oft der Fall —, so wird das Urteil über die Verantwortlichkeit bedeutend erleichtert. Bei Herausstellung der gestörten Funktionszusammenhänge darf aber nicht übersehen werden, daß man den Kern der Persönlichkeit niemals ganz zu erfassen vermag. Schwer wird es immer bleiben, all die seelischen und sittlichen Kräfte abzumessen, die trotz aller krankhaften Hemmungen dem sittlichen Leben doch noch zur Verfügung stehen. Auch der Einfluß einer guten Umgebung, das von ihr ausgehende Beispiel und die empfangene Erziehung sind bei der Beurteilung mitzuwerten. Ist es doch der Erziehung möglich, sehr viele Anlageschäden auszugleichen, sittlich-religiöse Gegenkräfte zu wecken und sie gegen die krankhaften Hemmungen ins Feld zu führen. Die Willigkeit bei der Aufnahme erzieherlicher Beeinflussung und das geleistete Maß treuer Mitarbeit fallen ebenfalls in die Wagschale, wie andererseits eine unsittliche Umgebung, frühe Verführung und mangelnde Ausbildung zur Selbsterziehung die persönliche Schuld des Psychopathen auf ein geringes Maß zurückzuführen, wenn nicht ganz aufzuheben vermögen. Sehr viele, wenn auch nicht gerade alle Psychopathen würden bei einer ihrer Eigenart entsprechenden Erziehung brauchbare Menschen und sittlich leistungsfähig geworden sein. Gerade die Verwahrlosung trägt oft das meiste dazu bei, daß sich eine unzulängliche und unausgeglichene Seelenart hemmungslos entfaltet, so daß es recht bald zu einem unsittlichen Leben kommt, aus dem sich zu erheben dem Psychopathen besonders schwer fallen wird. Die ganze Fülle der inneren und äußeren Umstände, die bei der Schuldfrage heranzuziehen sind, die Bedeutung der krankhaften Anlage und der inneren Hemmungen, die Schuld der äußeren Verhältnisse, aber auch die Wirkkraft sittlich-religiöser Gegenkräfte und des dadurch bedingten guten Willens, der trotz vieler Niederlagen nicht ausgeschlossen ist, vermag nur derjenige zu ermessen, der auch das Verborgene der Finsternis erhellen und die Herzenspläne offenbaren wird<sup>83</sup>, dem daher allein das Gericht zusteht, der allein in Gerechtigkeit und Wahrheit unverschuldetes Verhängnis und persönliche Schuld zu scheiden vermag.

---

<sup>82</sup> Hier sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß bei der Beurteilung und Erziehung von Psychopathen die Mitarbeit des Facharztes unbedingt erforderlich ist. Denn er allein ist berufen festzustellen, ob es sich im gegebenen Fall um den krankhaft bedingten Dauerzustand der Psychopathie handelt, oder ob die auffallenden Störungen Kennzeichen einer bereits im Anzuge befindlichen Psychose sind. Auch sind die anzuwendenden Erziehungsmittel seiner Mitberatung zu unterstellen, um wesentliche Fehler zu vermeiden.

<sup>83</sup> 1. Kor 4, 5.



## ÜBERSICHTEN



### Neue Kirchenrechtsliteratur.

*Haring, J. B.*, Grundzüge des katholischen Kirchenrechts, 3. nach dem Codex J. C. umgearbeitete Auflage, 2 Bde. XII u. 1037 Seiten, 8°. U. Moser, Graz 1924. Geh. 17 M., geb. in 1 Bd. 23 M., geb. in 2 Bdn. 26 M. — *Koeniger, A. u. Giese, Fr.*, Grundzüge des kath. Kirchenrechts und des Staatskirchenrechts. VIII u. 257 Seiten, 8°. L. Röhrscheid, Bonn 1924. Ungeb. 4 M. — *Schwarzlose, K.*, Grundzüge des deutsch-evangelischen Kirchenrechts und des orthodox-morgenländischen Kirchenrechts. VIII u. 300 Seiten, 8°. L. Röhrscheid, Bonn 1924. Ungeb. 4,50 M. — *Lijdsman, B., C. SS. R.*, Introductio in Jus canonicum cum uberiori fontium studio, Vol. I. VIII u. 163 Seiten, 8°. Sumpt. societatis editricis pontificiae anonymae, Hilversum (Holl.) 1924. Ungeb. 4 fl. — *Hilling, N.*, Das Personenrecht des Codex Juris Canonici. IX u. 271 Seiten, 8°. F. Schöningh, Paderborn 1924. Ungeb. 4,80 M. — *Ders.*, Codicis Juris canonici Supplementum. 215 Seiten, 8°. J. Waibel, Friburgi Bris., 1925. Ungeb. 4 M. — *Ders.*, Codicis Juris canonici Interpretatio. 123 Seiten, 8°. J. Waibel, Friburgi Bris., 1925. Ungeb. 3 M. — *Ders.*, Die wichtigsten religions- und kirchenpolitischen Gesetze des Deutschen Reiches und Preußens seit 1918 (Quellensammlung für das geltende Kirchenrecht, herausgeg. von Hilling, N., 15. Heft). 91 Seiten, 8°. J. Waibel, Friburgi Bris., 1925. Ungeb. 2,20 M. — *Lindner, D.*, Die Anstellung der Hilfspriester (Münchener Studien zur histor. Theologie, 3. Heft). VIII u. 157 Seiten, 8°. J. Kösel, Kempten 1924. Ungeb. 3,30 M. — *Mitterer, M.*, Geschichte des Ehehindernisses der Entführung im kanonischen Recht seit Gratian (Veröff. der Sektion f. Rechts- und Sozialwissenschaft der Görresgesellschaft, 43. Heft). XI u. 128 Seiten, 8°. F. Schöningh, Paderborn 1924. Ungeb. 6 M. — *Scharnagl, A.*, Die kanonistische Sammlung der Handschrift von Freising (Wiss. Festgabe z. 1200jährigen Jubiläum des hl. Korbinian, herausgeg. von Schlecht, J. S. 126—146). A. Huber, München 1924. — *Ammer, A.*, Der weltliche Grundbesitz des Hochstifts Freising. Ebenda. S. 299—366. — *Fischer, O.*, Gültigkeit und Geltungsbereich der preußischen Kabinettsorder vom 25. Sept. 1834. Rechtsweg für kirchliche Dotationsansprüche aus der Säkularisation (Separatabdruck aus dem Archiv für kath. Kirchenrecht, Bd. 103, 1923). 95 Seiten, 8°. Kommissionsverlag Müller & Seiffert, Breslau 1924. Ungeb. 3 M.



Mit dem Erscheinen des Codex juris canonici 1917 setzte ganz naturgemäß sofort auch dessen literarische Bearbeitung ein. Dabei haben eilige Produktion und wissenschaftliche Vertiefung keineswegs immer gleichen Schritt gehalten. Man erkennt es an nicht wenigen der üppig ins Kraut schießenden einschlägigen Literaturerzeugnisse, daß Kürze oder besser Schnelligkeit „das Gebot der Stunde“ war. Zuerst kamen — von ausländischer, die deutsche um ein Erkleckliches überflügelnden Literatur sei hier fast ganz abgesehen — mehr oder minder ausführliche Würdigungen des neuen Gesetzbuches insgesamt, wie die von *Knecht, Henrici* und besonders die von *Stutz*. Daran reihten sich kurze Gegenüberstellungen des alten und des neuen Rechtes, so die von *Schmöger* und namentlich von *Scharnagl*. Oder man suchte durch Ergänzungshefte zu bisherigen Lehrbüchern des kanonischen Rechts die nächsten Bedürfnisse zufrieden zu stellen: zu Aichers Kompendium gab *Schmöger* ein solches heraus, zu Heiners Lehrbuch *Kurtscheid*, zu *Harings* Grundzügen deren Verfasser selbst. Dann wieder wurden einzelne Kapitel des Kodex herausgegriffen, die für die Praxis nächstbedeutsam schienen: *Holzappel* schrieb eine kurze Anleitung für die Beichtväter, *Seiter* ein ganz vor-



zügliches Schriftchen über die Absolutions- und Dispensvollmachten der Seelsorger und Beichtväter; das Eherecht behandelten *Göller*, *Knecht*, *Linneborn*, *Leitner* und vor allem *Schäfer*, dessen Bändchen nach dem von *Leitner* das brauchbarste auf diesem Gebiete darstellt, nur daß er sich leider in den neueren Auflagen (8., 9. 1924) zu unübersichtlicherem Druck und, was noch bedauerlicher ist, zu völliger Umgruppierung seiner zuvor viel übersichtlicheren Einteilung herbeigelassen hat; das Ordenswesen stellten *Arndt*, *Brandys*, *Egger*, *Jansen*, *Schäfer* und *Stadtmüller* dar, das Personenrecht *Schäfer*, das Prozeß- und Strafrecht *Hohenlohe* und *Eichmann*. Daneben regnete es Zeitschriftenartikel, die mit dem einen oder andern Punkte des Kodex sich befaßten, und Moralisten wie *Lehmkuhl*, *Schmitt* und *Prümmer* holten aus dem Kodex heraus, was für sie vonnöten war, während Pastoraltheologen wie *Schubert* dessen pastoraltheologische Bestimmungen zusammensuchten und verarbeiteten. Nur zu einem deutsch geschriebenen Kommentar des Kodex hat man es bislang noch nicht gebracht; die beiden, die angekündigt waren, von *Ruck* in Basel auf der einen, von *Ebers* in Köln und seinen bereits geworbenen Mitarbeitern auf der andern Seite, sind nicht erschienen und werden wohl auch nicht mehr erscheinen, wohingegen an fremdsprachlichen Kommentaren kein Mangel ist: den ausführlichsten und besten gab der Benediktiner *Augustine*, englisch in 8 Bänden, heraus, wovon manche bereits die 4. Auflage erlebten; kürzer, aber dennoch sehr brauchbar sind die lateinisch geschriebenen Kommentare von *Noval* in 5 Bänden, von *Toso* in 3 Bänden, von *Blat* desgleichen, dann die von *Cocchi*, von *Bevilacqua* und von *Vermeersch-Creusen*. Bald schon waren auch Verfasser gänzlich neuer Lehrbücher auf dem Plan, so zuerst der Jurist *Pöschl* in Graz 1918 (<sup>2</sup> 1921), dessen Lehrbuch namentlich in den historischen Partien gut ist, an Übersichtlichkeit und Leichtverständlichkeit indes Mangel leidet, ferner *Perathoner* 1919 (<sup>3</sup> 1923), der im engsten Anschluß an die Reihenfolge der Kanones des Kodex diese im großen ganzen übersetzte und in etwa mit erläuternden Noten versah, der jedoch, was seine Übersetzung anlangt, nicht durchaus verlässlich und genau ist und gerade an schwierigen Stellen versagt, *Leitner* mit seinem Handbuch (seit 1918), das jedoch weit angelegt und noch nicht abgeschlossen ist, endlich *Eichmann* 1923, der bisher das beste der neuen Lehrbücher verfaßte. Dazu erschienen ältere Lehrbücher in Neuauflage, umgestellt auf die Bestimmungen des Kodex: *Schlögl's* kleines Bändchen Kirchenrecht in der Sammlung Göschen (<sup>2</sup> 1922), das klar geschriebene und als Kompendium für das Studium vorzügliche, freilich für Juristen und für österreichische Verhältnisse berechnete Lehrbuch von *Groß*, nunmehr herausgegeben von *Schueler* (<sup>8</sup> 1922) und zuletzt die oben angezeigten, nun zu besprechenden „Grundzüge“ von *Haring*.

Es sind gerade 25 Jahre, seitdem der Grazer Kanonist Kirchenrecht doziert. So konnte er sich mit der Neuauflage seines 1916 zuletzt erschienenen Lehrbuchs selbst eine Art Festgabe widmen. Und sie macht ihm in der Tat alle Ehre. Zeigt sie doch auf Schritt und Tritt den erfahrenen Lehrer, der sowohl den Zwecken des akademischen Unterrichts wie denen der Praxis zu dienen versteht. Wenn, wie das Vorwort besagt, fünf Jahre auf die Bearbeitung der jetzigen Neuauflage verwendet wurden, so ist dem volle Anerkennung zu zollen. Nur so konnte ein verlässiges und in allen Teilen gut ausgebautes Ganzes entstehen. Vergleicht man damit die frühere Auflage, so fallen einem namhafte Veränderungen nicht zwar in der Gesamtanlage, wohl aber im Textwortlaut und in den Anmerkungen sofort auf. Der Anmerkungsapparat hat namentlich Umwandlung erfahren; denn die meisten Noten von ehemals mußten ganz beseitigt und durch völlig neue ersetzt werden. Sie bergen jetzt nicht nur die im Text verarbeiteten Kanones, sondern auch erklärende Zusätze, die neuen Entscheidungen und Erlasse, Spezialliteratur und kasuistische Erörterungen. Mit den im Anhang verzeichneten Nachträgen hat man alles beisammen, was der dermalige Stand des Kirchenrechts umschließt. Der Text konnte zum Teil übernommen werden, ist aber in vielen Partien auch vollständig neu geworden. Daß das Lehrbuch von *Haring* Beispiele enthält, erscheint praktisch, nur daß sie leider zu-

weilen gerade da fehlen, wo man sie am notwendigsten brauchte (so S. 19, 39 u. ö.). Der Druck ist ganz vorzüglich, und die Anordnung des Satzes macht das Buch zum Studium besonders geeignet: es ist übersichtlich und klar, und der Kleindruck wurde ganz in der rechten Weise verteilt. Wollte man freilich die kritische Sonde schärfer ansetzen, so könnte man gar manches entdecken, was änderungsbedürftig erscheint. Sieht man von der Literatur, die übrigens gegenüber den bisherigen Auflagen sehr gut ergänzt bzw. ausgewählt ist, ab, so möchte man beispielsweise die Erklärung des Begriffes eines *Motuproprio* S. 66 anders erwarten, S. 96 nicht den häufig gehörten, tatsächlich falschen Satz antreffen, daß die Kirchenbuße schon im 9. oder 10. Jahrhundert aufhörte, S. 335 auch von Dekanatskonferenzen gesprochen wissen, S. 873 den Begriff *praesumptio iuris et de iure* erläutert sehen. Auch hat es wohl keinen Zweck, immer wieder für gewisse Worte schlechthin auf Lexika zu verweisen, wenn man gerade da, wo ein solcher Hinweis wichtig wäre, wie S. 96 hinsichtlich des Ps.-Isidor-Artikels von E. Seckel in der Realenzyklopädie, ihn vermißt. Der Index bedürfte sehr der Ergänzung, da nicht wenige der notwendigen Stichworte fehlen. Doch beeinträchtigen alle diese kleinen Aussetzungen den hohen Wert des ganzen, mühereichen Werkes keineswegs. Man darf ohne Lobhudelei sagen: Harings Kirchenrecht ist bis jetzt das beste, vollständigste, übersichtlichste und deshalb empfehlenswerteste aller deutsch geschriebenen Kirchenrechtslehrbücher, das nicht allein den Zwecken der Studierenden trefflich dient, sondern mehr noch für die theologische und juristische Praxis das brauchbarste Hilfsmittel darstellt. Würde es noch mehr in den staatskirchenrechtlichen Teilen auf das reichsdeutsche Recht eingestellt sein, könnte es in Hinsicht auf allgemeine Verwendbarkeit nur noch gewinnen. Daß der Verfasser sich auch erlaubt, ein freies Wort zu sagen, beweist seine Bemerkung S. 87, wo er meint, es gebe im Kirchenrecht von heute noch viel zu viele Ehehindernisse! Noch mehr aber ist sein Mut zu rühmen, daß er nicht sofort nach berühmten Mustern sein ganzes bisheriges System umgestoßen und sklavisch nach der Nummernreihenfolge der Kanones des Kodex den Stoff behandelt hat. Er ist vielmehr fast ganz bei seinem alten System geblieben. Das verdient nur Anerkennung. Denn ein Gesetzbuch ist nun einmal kein Lehrbuch, mag gleich der Kodex manche lehrbuchmäßige Allüren aufweisen, und man soll dem Kirchenrechtslehrer in rechten Grenzen auch ein gewisses Maß von Freiheit lassen. Das Schema tötet, der Geist ist's, der lebendig macht!

Im Anschluß hieran möchte Referent über sein eigenes Opus einige Worte sagen, da sich eine Besprechung desselben in dieser Zeitschrift von selbst verbietet. Es kam darauf an, ein kleineres Kompendium des Kirchenrechts zunächst für Studierende der Rechtswissenschaft herzustellen; dieses sollte aber auch für Theologen und zur ersten Orientierung selbst für Praktiker dienlich sein. Ob diese Absicht erreicht ist, bleibt anderen zur Beurteilung überlassen. Jedenfalls aber wurde ein Hauptgewicht auf ein leicht zu übersehendes System gelegt, das ebensowohl dem logischen Aufbau des Unterrichts, also didaktischen Zwecken, als der Stoffanordnung des jetzigen kirchlichen Gesetzbuchs Rechnung trägt. Am allerwenigsten konnte naturgemäß im allgemeinen Teil ein unmittelbarer Anschluß an die Reihenfolge der Kanones des Kodex gewonnen werden. So geht dieser Teil seine besonderen Wege, und zwar so, daß nicht, was erst später behandelt werden kann, zum Teil schon früher vorweggenommen werden mußte. Eine Eigenart ist die Einschaltung eines zusammenhängenden geschichtlichen Teils des Kirchenrechts. Darin soll in den Grundlinien dessen Entwicklung zum Bewußtsein gebracht werden. Hier hinein gehören auch die bisher immer ganz zusammenhanglos behandelten sogenannten formellen Kirchenrechtsquellen, deren Bedeutung übrigens heute für den Durchschnittsstudenten eine sehr mäßige geworden ist und nur für den noch ausführlicher in Frage kommt, der sich wissenschaftlich mit dem Kirchenrechtsstoff befassen will. Nebenbei gesagt, sollte doch endlich die lediglich auf scholastischer Unterscheidung beruhende, innerlich unberechtigte Trennung in formelle und materielle Kirchenrechtsquellen aufgegeben werden. Erstere gehören in die Geschichte, letztere in jenen Teil, der sich mit der Darstellung der Kirche



als Rechtsanstalt zu befassen hat, näherhin die Rechtsbildung innerhalb derselben vor Augen führen soll. Das allein entspricht dem Wesen der Sache. In dem Abschnitt über das Kirchenamt ist mit dem allgemeinen Ämterwesen zugleich das Benefizialwesen mitbehandelt worden, weil beide wenigstens für unterrichtliche Ziele doch aufs engste zusammengehören, während der Kodex das Allgemeine des Amtes im Personenrecht, das Besondere des Benefiziums im Sachenrecht bringt; ebenso wurde für Darstellung des Klerikalstandes nach dem II. Buch des Kodex das Weiherecht aus dem III. herausgenommen. Sonst ist allenthalben danach gestrebt worden, natürliche, logische und leicht übersehbare Einteilungen und Unterordnungen zu erzielen, immer jedoch so, daß womöglich die Reihenfolge der Kanones des Kodex eingehalten wurde. — Im zweiten Teil des Bändchens behandelt der juristische Kollege *Gieß* in Frankfurt das Staatskirchenrecht. Dieser Teil verrät überall den ausgezeichneten Sachkenner und den vortrefflichen Dozenten, der seinen Stoff meisterhaft zu bieten versteht; nur dürfte er im Verhältnis zum vorgeschriebenen Gesamtumfang des Bändchens zu weitläufig ausgefallen sein.

Das evangelische Kirchenrecht hat *Schwarzlose* ohne Zweifel meisterhaft dargestellt. Es war zunächst geplant, in einem einzigen Bande der Sammlung, wovon auch das vorher erwähnte Bändchen ein Teil ist, alles zu vereinen: ein Katholik sollte das katholische Kirchenrecht, ein Protestant das evangelische und ein Staatskirchenrechtler das Staatskirchenrecht schreiben. Der Plan war gut gemeint, aber er scheiterte an dem zweiten Mitarbeiter oder, besser gesagt, an dessen ins allzu Umfängliche wachsendem Stoff. Schon lag der erste und dritte Teil Juni 1924 gedruckt vor; da war der zweite immer noch in Arbeit. Er gedieh so weit über den gesteckten Rahmen hinaus, daß er ein selbständiges Ganzes werden mußte und die beiden andern Teile zusammen auch. Ersterer liegt nun in Schwarzloses Buch von nicht weniger denn 300 Seiten vor. Es ist für den Verfasser gewiß kein Leichtes gewesen, das bunte Bild der nunmehrigen Verfassungen der evangelischen Kirchen Deutschlands unter einen Hut zu bringen, zumal es an brauchbaren Vorarbeiten mangelte; zudem befanden sich während der Anfertigung seiner Arbeit einige der Kirchenordnungen gerade im Werden. Aber trotzdem hat er Vorzügliches geleistet; sein Buch ist tüchtig, klar und nützlich. In Anlehnung an das systematische Gerippe der „Grundzüge“ des Referenten unternahm er es, die Verfassung und die Verwaltung der 30 evangelischen Landeskirchen Deutschlands sowohl rückblickend als vorwärtsschauend darzustellen, so daß man in Kürze ebenso das bisherige alte als das neue geltende Recht zum Vergleich gegenüberstehen hat. Wer sich für die protestantischen Kirchenverhältnisse von heute interessiert, dem ist diese übersichtliche Darstellung desselben von Schwarzlose angelegentlich zu empfehlen. Für uns Katholiken ist es nicht ohne Reiz, hierin die bunte Mannigfaltigkeit der einzelnen evangelischen Landeskirchen am Geiste vorüberziehen zu lassen. Wer dies tut, so sagt der Verfasser selbst (S. 255), „den befällt sicherlich unwillkürlich ein niederdrückendes Gefühl ob der Zerrissenheit und Uneinigkeit, die hier trotz vielem Gemeinsamen in die Erscheinung tritt. Selbst wo grundsätzliche Einmütigkeit vorhanden ist, schaffen abweichende Einzelbestimmungen oder Benennungen wieder Entfremdung. Die Beobachtung ist leider richtig, daß die (evangelischen) Kirchen Hochburgen des Partikularismus sind.“ Diese Klage ist für uns nicht ohne Wert, nicht ohne Wert aber auch das offene Bekenntnis des Verfassers, daß Glaubensgemeinschaft und Rechtsgemeinschaft notwendig zusammengehören. So mahnt er denn (S. 255), daß die evangelischen Theologen eine gründliche Kenntnis ihres Kirchenrechts sich aneignen, und mit der altpreußischen verfassungsgebenden Kirchenversammlung von 1921 spricht er den nachdrücklichen Wunsch aus, es möchte im Unterricht der evangelisch-theologischen Fakultäten das evangelische Kirchenrecht, sei es als besonderes Lehrfach, sei es als Teil der praktischen Theologie, gebührend zur Geltung gebracht werden. Hält man damit die Tatsache zusammen, daß Professor M. Schian in Gießen (nunmehr Generalsuperintendent) in der Zeitschrift für Kirchengeschichte 42 (1923) 156 geradezu nach einem



Codex juris evangelici germanici ruft, dann ist es allerdings unverständlich, wie auf katholischer Seite gerade heute gewisse idealistische Unterströmungen namentlich innerhalb der Jugend herrschen können, die das Kirchenrecht möglichst ausgeschaltet wissen wollen. Dabei spielt ja das Recht im Katholizismus noch eine wesentlich bedeutsamere Rolle als im Protestantismus. — Als Anhang hat Schwarzlose noch einen Abriß des orthodox-morgenländischen Kirchenrechts beigegeben. Auch hierzu war er wie kaum einer legitimiert, da er auf mehrfachen Reisen die Länder orthodoxer Konfession und ihre religiösen Verhältnisse aus eigener Anschauung kennengelernt hatte. Trotz seiner Kürze ist auch dieser Abschnitt des Buches lehrreich und fordert zu Vergleichen heraus.

Rein gelehrte Zwecke will das Buch von dem Redemptoristen *Lijdsman* verfolgen. Es möchte, wie der Verfasser im Vorwort sagt, Professoren und solchen, die sich mit dem tieferen Studium des kanonischen Rechts beschäftigen, eine Einleitung in diese Wissenschaft bieten. Zunächst liegt nur ein erster Teil vor. Dieser enthält etwa das, was man als Prolegomena einer kirchenrechtlichen Vorlesung ansprechen darf, nur in ziemlicher Ausführlichkeit: das Recht überhaupt, das Kirchenrecht im besonderen, die Wissenschaft des Kirchenrechts und dessen Betrieb. Sodann werden die materiellen Kirchenrechtsquellen (*fontes existendi*) und im Anschluß hieran die formellen Kirchenrechtsquellen (*fontes cognoscendi*) behandelt, doch reicht die Darstellung der letzteren erst bis zum 12. Jahrhundert, also bis Gratian. Die Fortsetzung soll die weitere Geschichte der Quellen bis herauf zum Kodex von 1917 und auch dessen Geschichte bringen, soweit sie heute bereits geschrieben werden kann. Mit anderen Worten: Der Verfasser will zur Hauptsache eine „Lehre der Kirchenrechtsquellen“ geben, wie sie beispielsweise seinerzeit von dem bayerischen Lyzealprofessor Ph. Schneider († 1906) in einem wissenschaftlich gar nicht übeln Bändchen 1892 dargeboten worden war, nur in größerem Umfang. Dabei geht sein Bestreben dahin, seine Aufgabe möglichst ernst zu nehmen und die Arbeit sich nicht leicht zu machen. Gemäß dem Vorwort hat er sich nämlich bemüht, die ursprünglichen Quellen- und Literaturprodukte, auf denen er fußen muß, möglichst selbst einzusehen und nicht erst aus zweiter und dritter Hand zu schöpfen: ein nicht genug zu lobender Vorsatz. Was er nicht selbst einsehen konnte, hat er redlich durch einen „Stern“ kenntlich gemacht. Durchblättert man nun den vorliegenden Band, so findet man unter der massenhaft aufgeführten Literatur nur verhältnismäßig wenig „bestennte“ Werke. Von den meisten dieser letzteren muß man sich aber baß wundern, daß sie dem Verfasser nicht erreichbar waren. Es seien da genannt: die Berliner und die Wiener Sitzungsberichte; die Erstausgabe der *Didache* von Bryennios 1883; Schneiders *Kirchenrechtsquellen* 1892; Schmitz' *Bußbücher II* 1898; Gieselers *Kirchengeschichte* 1843 ff.; Richters Beiträge zur Kenntnis der Quellen des kanonischen Rechts 1834 und *Wasserschlebens Beiträge z. Gesch. der vorgrat. Kirchenrechtsquellen* 1839, zwei Studien, die für die Würdigung der kanonistischen Quellen vor Gratian unumgänglich nötig sind; die *Zeitschrift f. Kirchenrecht*; die verschiedenen für kanonistische Quellenforschungen des Frühmittelalters absolut unentbehrlichen Arbeiten von P. Fournier (früher in Grenoble, jetzt in Paris), dem (neben dem leider jetzt verstorbenen E. Seckel in Berlin) besten Kenner der vorgratianischen Quellen. Alle diese Sachen müssen doch auf jeder größeren Bibliothek vorhanden sein. Doch sieht man hiervon ab, so gewinnt man aus dem Buch den Eindruck einer ganz staunenswerten Arbeitsleistung, wofür die Kirchenrechtswissenschaft dem Verfasser reichlichen Dank zu sagen hat. Die Ausführungen im Text sind ungemein klar und präzise, manche Kapitel, z. B. das über die verschiedenen päpstlichen Erlasse (S. 53 ff.), Meisterstücke übersichtlicher Gruppierung. Für eine etwaige Neuauflage müßte jedoch die neueste kanonistische Literatur, namentlich die deutsche, noch in viel größerem Ausmaße, als dies ohnehin schon geschehen ist, herangezogen und danach der Text an nicht wenigen Stellen geändert werden. So ist dem Verfasser die *Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte, kanonistische Abteilung* (seit 1911), gänzlich unbekannt geblieben; gerade sie birgt aber einen

so reichen Schatz von Forschungsergebnissen, selbst auch in ihren oft sehr ausführlichen Besprechungen, daß niemand sie ungestraft beiseite liegen lassen kann, der sich mit Quellengeschichte befaßt. Auch das „Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde“ und die Fortsetzung „Neues Archiv“ dürfen nicht übersehen werden. Zu fast allen im einzelnen behandelten Quellen wären auch nicht wenige und wichtige Nachträge an Spezialliteratur zu machen. Doch kann es hier nicht des Referenten Aufgabe sein, all das Fehlende zusammenzustellen und auf die entsprechend notwendigen Textänderungen aufmerksam zu machen. Denn solche Dienstleistungen werden manchmal sehr wenig geschätzt, wie z. B. die jüngst erschienenen Nachträge zu den vier Bänden des Handbuchs der Kirchengeschichte von *Hergenröther* zeigen, in denen fast alle ausgiebigen Vorschläge und Literaturergänzungen des Unterzeichneten zu diesen Bänden (s. Theol. Revue 1913 Sp. 391 ff.; 1915 Sp. 360 ff.; 1917 Sp. 112 ff.; 1919 Sp. 70 ff.) seitenweis, sogar mit den Setzerfehlern abgedruckt sind, ohne daß, wie dies doch sonst bei so reichlicher Unterstützung Sitte ist, auch nur ein Wort des Dankes ausgesprochen worden wäre. Selbstverständlich steht aber Referent dem Verfasser obiger Einführung in das kanonische Recht persönlich gern zur Verfügung.

Eine reiche literarische Tätigkeit entfaltet zur Zeit Professor *Hilling* in Freiburg i. Br. Nicht nur daß er durch die größeren Tageszeitungen die Leser über kirchenrechtliche Ereignisse, Fragen sowie eigene und fremde Neuerscheinungen fortwährend auf dem laufenden erhält, er ist auch Herausgeber des hochangesehenen katholischen Organs für Kanonistik, des *Archivs für Kirchenrecht*, und außer alledem hat er in letzter Zeit eine ganze Anzahl von Schriften der Öffentlichkeit unterbreitet, die immer wieder den unermüdlichen Fleiß ihres Verfassers und Herausgebers bekunden: „Das Personenrecht des Codex juris canonici“ lautet der Titel der umfangreichsten dieser Schriften. Es wird hierin das gesamte Personenrecht des Kodex gegeben, allerdings unter Weglassung des Ordensrechts, das laut Vorwort von anderer Seite bearbeitet werden soll, während hingegen, wie es in Vorlesungen aus didaktischen Gründen am besten geschieht, das ganze Weiherecht mitbehandelt wird, welch letzteres im kirchlichen Gesetzbuch zum wesentlichen Teil beim Sachenrecht, näher bei den Sakramenten eingestellt ist. Man darf sagen, daß es dem Verfasser geglückt ist, auf Grund der Kanones des Kodex sowie durch Miteinbeziehung alles Zugehörigen ein für die Kenntnis des neuen Rechts wertvolles Ganze, zumal für den akademischen Unterricht, zu schaffen. Für jede einzelne Institution wird eine kurze, aber klare und wohl in allem Wichtigen richtige geschichtliche Erklärung vorausgeschickt, also nach den Grundsätzen der Einleitungshistorie verfahren. Auch gelegentlicher kasuistischer Erörterungen entbehrt die Darstellung nicht und dadurch, daß die einzelnen Kanones überall in Klammern beigelegt sind, ist ebensowohl die Kontrolle wie das etwa notwendige Nachschlagen des Wortlauts erleichtert. Was Literatur anbelangt, so sind, wie es angezeigt ist, im allgemeinen nur neuere einschlägige Arbeiten, insbesondere die seit Geltung des Kodex erschienen, herangezogen und zitiert; das geschah mit löblicher Vollständigkeit und Genauigkeit. So läßt sich dieses Personenrecht von *Hilling* durchaus empfehlen. Einige kleine Bedenken mögen aber gestattet sein. S. 12 heißt es, wenn ein Laie zum Papst gewählt und, so mag beigelegt sein, die Wahl von ihm angenommen ist, gehöre er von selbst dem geistlichen Stand an. Das scheint nicht richtig zu sein; denn die Annahme der Wahl verschafft ihm nur die Jurisdiktion, nicht die potestas ordinis, wie denn auch c. 108 § 1 sehr richtig steht: durch die erste Tonsur werde man für den heiligen Dienst (*divinis ministeriis*) bestimmt, und solches, nichts anderes mache einen zum Kleriker. Heiliger Dienst braucht aber für den zum Papst Gewählten und mit der Vollgewalt der Jurisdiktion Ausgerüsteten noch nicht in Betracht zu kommen. Der c. 118 steht dem nicht entgegen, wenn er besagt, nur clerici könnten potestas iurisdictionis erhalten; bei der Wahl eines Laien zum Papst handelt es sich eben um eine Besonderheit. Oder S. 33 liest man, die Geschworenen seien (beim Fällen eines Todesurteils vor Gericht) nicht irregulär geworden, weil sie bloß das Schuldurteil aus-



sprechen. Das ist richtig, doch bedarf es nicht mehr des Zusatzes, sie würden auch wegen der zwangsweisen Verpflichtung ihres Amtes entschuldigt sein; denn der Richter steht ja auch unter Zwang, nämlich unter dem des Gesetzes. Oder S. 34: geborene Protestanten, die seit dem siebten Jahr dem Protestantismus angehört haben, gelten pro foro externo als irregulär. Nach c. 985 no. 1 sind die Häretiker allerdings irregulär und ebenso gemäß c. 984 no. 5 die mit infamia iuris Behafteten, hierzu zählen auch die Häretiker. Indes ist beidesmal ein Delikt vorausgesetzt, das man beim erwachsenen Protestanten doch nicht einfach annehmen kann. Oder S. 44 ist das origo des Kodex mit Geburtsort wiedergegeben. In vielem bietet ja die Terminologie des Kodex für die Übersetzung Schwierigkeiten. Wenn man nun aber beispielsweise den ganz spezifischen Ausdruck origo mit Geburtsort übersetzt, so führt das allzu leicht irre; besser ist wohl „Heimat“ zu sagen. Oder S. 96 ist „wegen Nichterneuerung der Gelübde“ zu streichen, weil es sich dann um zeitliche Profeß handeln müßte, durch die aber der ordinarius proprius für die Weihe nicht verloren geht. Doch solche geringfügige Aussetzungen oder Bedenken beeinträchtigen den Wert des Ganzen nicht.

Von praktischem Nutzen sind die beiden anderen Veröffentlichungen von *Hilling*, das Supplementum und die Interpretatio. Ersteres Bändchen bringt 23 Ausführungsgesetze zum Kodex, soweit solche bisher erschienen und in den verschiedenen Bänden der Acta apostolicae sedis seit 1917 zerstreut sind; auch aus der römischen Zeitschrift *Il Monitore ecclesiastico* wird einiges abgedruckt. Dankbar werden namentlich die geistlichen Gerichtsbehörden der verschiedenen bischöflichen Kurien dafür sein, daß die Anweisung der Sakramentenkongregation für Führung von Eheprozessen in Sachen des matrimonium ratum et non consumatum in dem Supplementum nun handlich zur Verfügung steht. Auffällig erscheint die Bildung des Nominativs Motus proprius aus Motuproprio. — Das zweite Bändchen, die Interpretatio, enthält die bislang zum Kodex erflossenen Erläuterungen seitens der einzelnen Behörden des Heiligen Stuhls, namentlich der Interpretationskommission. Die Lehrer des Kirchenrechts zumal müssen dem Herausgeber verbunden sein, daß er sich der Mühe unterzog, alle diese 229 Stücke aus den dicken Bänden der Acta apost. sedis zusammenzusuchen und in wohlgeordneter Reihenfolge nach den einschlägigen Abschnitten des Kodex zum Abdruck zu bringen. Wünschenswert war, daß ein Verzeichnis jener Kanones beigegeben werde, die durch die einzelnen Stücke erläutert sind, wobei auf diese natürlich mittels Nummern rückverwiesen werden müßte. Ebenso wäre bei den einzelnen Stücken irgendeine kurze Inhaltsmarkierung etwa am Rand oder mittels Durchschuß sehr dienlich gewesen.

Im 15. Heft seiner „Quellensammlung für das geltende Kirchenrecht“, die durch den Krieg unterbrochen war, hat *Hilling* die kirchenpolitischen Gesetze des Deutschen Reichs und Preußens seit der Staatsumwälzung von 1918 zusammengestellt. Auch dieses Bändchen ist sowohl für Theoretiker wie Praktiker sehr brauchbar, will aber zunächst zu kirchenrechtlichen Seminarübungen verwendet werden. Daß außer dem Reich nur Preußen berücksichtigt ist, wird freilich die Benutzungsmöglichkeit in letzterer Hinsicht beschränken. Vermissen kann man die Reichsabgabenordnung vom 13. Dezember 1919, § 19 II (RGBl. 1919, 1998), das Landessteuergesetz vom 30. März 1920, § 15 I (RGBl. 1920, 402) und das Finanzausgleichsgesetz vom 23. Juni 1920, § 18 I (RGBl. 1923 I, 494), S. 26 bei der Literatur: Kipp, Th., Die religiöse Kindererziehung nach dem Reichsrecht (Festgabe für Wilh. Kahl 1923, 1—50). Dagegen steht überflüssigerweise der Erlaß des preuß. Kultusministeriums betr. Ordensschulen doppelt da (S. 55 u. S. 70 f.).

Mehr auf geschichtlichen Boden führt die höchst interessante Studie von *Lindner* über die Anstellung der Hilfspriester. Die Arbeit ist angeregt durch den c. 476 § 3 des Kodex, der besagt, die Anstellung der weltgeistlichen vicarii cooperatores (Kapläne) sei nicht Sache des Pfarrers, sondern des Ortsordinarius nach Anhörung des ersteren. Hierzu hatte *Hilling* im Archiv für kath. Kirchenrecht (1919, 14<sup>5</sup>) bemerkt, eine Untersuchung über die Geschichte



der Anstellung der Hilfsgeistlichen wäre sehr am Platze. Lindner bringt sie nun, indem er in zehn Kapiteln das vergangene, im elften und letzten das gegenwärtige Recht vor Augen führt. Es dürfte sich lohnen, hierüber ausführlicher zu berichten. Bis zum 9. Jahrhundert lag das Recht der Anstellung eines Geistlichen überhaupt und eines Hilfsklerikers im besonderen in der Hand des Bischofs; das hing mit dem Grundsatz der relativen Weihe und der stabilitas loci zusammen. In der nachfolgenden Periode bis zum 12. Jahrhundert, in der die alten Großpfarreien immer mehr in kleinere Unterbezirke geteilt wurden, hatte das Eigenkirchenwesen seinen vollen Einfluß geltend gemacht, und dementsprechend fiel die Anstellung sowohl des Pfarrers (presbyter) wie der etwaigen Hilfsgeistlichkeit dem Eigenkirchenherrn zu, nur daß sich mehr und mehr die Bischöfe ihre Zustimmung hierfür ausbedungen. Um die Mitte des 12. Jahrhunderts aber konnte Rufinus feststellen, es sei bereits langjährige Gewohnheit, daß die Geistlichen ohne Titel, also absolute, d. h. losgelöst von einer Kirche oder einem bestimmten Benefizium, geweiht würden. Nunmehr wurden Weihe und Anstellung zweierlei Dinge, und damit war kirchenrechtlich die Möglichkeit gegeben, letztere in andere als des Bischofs Hände zu legen; hinsichtlich der Hilfsgeistlichen trat dieser Fall tatsächlich ein. Es erfolgte jetzt auch für den Pfarrer eine Titeländerung (plebanus), weil die früheren niederen Weihegrade an den Pfarrkirchen nur mehr Durchgangsstufen für das Presbyterat wurden, während die niederen Kirchendienste Laien zugewiesen erhielten. Pfarrgeselle (socius) ward der gewöhnliche Name für den Hilfspriester, auch cooperator oder capellanus. Dessen Anstellung geschah durch den Pfarrer. „Die Frage, ob nicht etwa der Bischof anstellungsberechtigt sei, kam damals gar nicht zur Sprache, und die Bischöfe ihrerseits machten während des ganzen Mittelalters nicht den Versuch, ein derartiges Recht zu beanspruchen“ (S. 45). Gemäß dem Grundsatz, daß, wer besoldet, auch anstellt, erlangten selbst ganze Gemeinden das Anstellungsrecht. Ohne Zweifel hat auch das Vorbild des Zunftwesens miteingewirkt. Der Pfarrer „mietet“ oder dingte den Hilfspriester, und die Anstellung geschah auf privatrechtlichen Dienstvertrag (Spaltzettel) hin, meist auf Zeit. Es ist verständlich, daß dann die kirchlichen Behörden doch wieder mehr und mehr Einfluß auf die Anstellung der Hilfspriester zu gewinnen suchten: sie sollte nur mit Vorwissen des Archidiacons geschehen; daraus wurde ein Vetorecht, besonders auswärtigen Priestern gegenüber. Erstmals hat hernach das Tridentinum eine gemeinrechtliche Verfügung in der Sache erlassen: die Pfarrer sollen von den Bischöfen gezwungen werden, so viele Hilfspriester anzustellen, als für diesen heiligen Dienst benötigt sind. Das Anstellungsrecht war damit den Pfarrern keineswegs genommen, im Gegenteil: was bislang Partikularrecht war, wurde nun Gemeinrecht. Aber man versteht, was das Trienter Konzil mit dem „zwingen“ besagen wollte; die Pfarrer ersparten sich eben häufig die „Pfarrhelfer“, und die Seelsorge litt darunter. Aus dem Zwang des Tridentinums erwuchs von selbst die Aufsicht über die Anstellung mitsamt der Forderung, den anzustellenden Hilfsgeistlichen der Behörde anzumelden, und hieraus wieder entwickelte sich die oberhirtliche Admission oder Approbation. Bis zur selbsteigenen Anstellung durch die Bischöfe war von da kein weiter Schritt mehr; er ist allgemach seit Mitte des 17. Jahrhunderts getan worden, und mit Beginn des 19. fand die ausschließlich bischöfliche Anstellung fast überall Eingang. Doch manche Pfarrer haben ihr altes Recht mit Zähigkeit festzuhalten verstanden, so der Pfarrer von St. Peter in München, der sogar nach Rom Rekurs ergriff (1729) und dasselbe auch bestätigt bekam, allerdings in Form eines Privilegs; heute noch wird es von ihm gehandhabt. „Nur in wenigen Gebieten Europas konnte sich das alte pfarrliche Annahmerecht siegreich behaupten: in Italien und einem kleinen Teil der Schweiz“ (S. 129). — Das neueste Recht des Kodex ist ein Kompromiß: der Bischof stellt die Kapläne an, aber *audito paroco* (c. 476 § 3). getzteres bedeutet jedenfalls nicht, daß man den betreffenden Pfarrer hören soll, falls er etwas Legen die geschenehe Ernennung einer bestimmten Persönlichkeit einzuwenden hätte. Es besagt vielmehr c. 105 no. 1 deutlich, daß mit dieser Wendung der Beirat des Pfarrers gemeint sei, der vorher erholt werden muß; ohne dies wäre die Ernennung selbst ungültig, indes ist der

Bischof an diesen Beirat auch in keiner Weise gebunden. Damit wäre für viele Diözesen ein anderer Weg der Anstellung von Hilfspriestern vorgeschrieben als bisher. Glücklicherweise gibt aber der Kodex selbst die Mittel an die Hand, das Alte zu bewahren. Der c. 5 läßt Gewohnheitsrecht, das im Widerspruch zu neuen Gesetzesbestimmungen steht, zu, wenn es das Merkmal der Unvordenklichkeit oder wenigstens 100jähriger Dauer an sich trägt. Das ist aber für die meisten der in Betracht kommenden Diözesen zutreffend. Mithin bleibt es für sie beim alten. So erklärt sich auch, daß die Bischofskonferenz der kölnischen Kirchenprovinz 1918 beschließen konnte, die herrschende Sitte vor Anstellung der Kooperatoren die Pfarrer nicht zu befragen, aufrecht erhalten zu wollen. Zwar hat Hilling im Archiv 1921, 52<sup>1</sup> dazu gemeint, dieser Beschluß sei mit einer Entscheidung der C. Conc. vom 13. Nov. 1920 nicht vereinbar und hat damals einen Artikel hierüber für den nächsten Band des Archivs angekündigt; ein solcher ist aber nicht mehr erschienen und damit also jene Meinung aufgegeben.

Man sieht, wie interessant die geschichtlichen Entwicklungen in diesem für die kanonistische Praxis nicht unerheblichen Punkte sind. Der Verfasser hat sie mit großer Gründlichkeit, Quellen- und Sachkenntnis, und zwar erstmals dargestellt und sich hierdurch kein geringes Verdienst um die Kirchenrechtswissenschaft erworben. Er weiß ja freilich selbst, daß seine Arbeit noch große Lücken aufweist, weil ihm für die spätere Zeit zur Hauptsache nur süddeutsches, genauer bayerisches Material zu Gebote stand. So wäre es denn erwünscht, wenn die Sache für einzelne Diözesen oder Länder noch weiter verfolgt würde. Freilich mögen wohl die Hauptergebnisse Lindners dadurch kaum eine Änderung erfahren. — Es befremdet etwas, daß ganz sporadisch ein paar Pfarrarchive (S. 69 u. 114) zitiert werden; eine systematischere Nachforschung in den Archiven überhaupt wäre am Platze gewesen, doch mag dies an den heutigen schwierigen Verhältnissen gescheitert sein. Die Bestimmung des Konzils von Trient (S. 60) deckt sich sachlich und im Hauptpunkt auch formell mit der des Konzils von Avranches (S. 37), worauf hätte hingewiesen werden sollen. S. 103 war etwas Näheres über den kurfürstlich geistlichen Rat, S. 118 Literatur über den zu Anfang des 19. Jahrhunderts herrschenden Priestermangel, S. 122 Genaueres über die dort aufgeführte Abhandlung zu bringen.

Literarisch sehr gut fundiert und nach allen Richtungen hin vortrefflich ausgebaut ist die Arbeit von *Mitterer* über die Entwicklung des Ehehindernisses der Entführung. Es ist nicht nur das gedruckte Material der Quellen und Literatur lückenlos herangezogen worden, sondern auch ungedrucktes, was freilich durch den Umstand bedingt ist, daß gerade aus der klassischen Periode der kirchlichen Rechtsgeschichte, aus dem 12. und 13. Jahrhundert, viele Quellen noch nicht ediert sind. Gerade hierin aber beruht ein Hauptvorzug der neuen Studie gegenüber allen bisherigen Bearbeitungen des Themas. Ihre ganz selbständige Untersuchung setzt erst bei Gratian ein und gibt über die vorhergehende Zeit einen Überblick auf Grund fremder Forschung, ohne jedoch eigene Quellenforschung auch hierfür ganz zu vernachlässigen. Die Ergebnisse lassen sich kurz so zusammenfassen: Das römische Recht hat die Entführung mit dem Tode bedroht, das germanische war milder, milder auch die alte Kirche. Unter Einwirkung der merowingischen und der karolingischen Gesetzgebung, die sich an die römische anlehnte, wurde auch das Kirchenrecht strenger, indem es die Entführung absolut verbot. Gratian fußte hierauf. Er versteht unter dem *raptus* entweder jede gewaltsame Wegführung eines Mädchens aus dem elterlichen Hause zum Zwecke der Eheschließung oder aber bloße Notzucht. Letztere Ansicht ging auf deutschrechtliche, indes schon längst wirksame Einflüsse zurück, und so kommt es auch, daß der Begründer der Rechtswissenschaft hiermit nirgends auf Widerspruch stieß, weder zu seinen Lebzeiten noch später bei den Dekretisten. Letztere bekämpften ihn aber in dem einen Punkte, daß auch *raptus* vorliege, wenn das heiratsfähige Mädchen sich entführen ließ. Sie brachten die Anschauung von der Entbehrlichkeit des elterlichen Konsenses bis in die letzten Konsequenzen zur Geltung und lehnten deshalb auch den *raptus in parentes* ab. Für das Dekretalenrecht spielten die Dekretalen *Lucius' III.* († 1185)



Cum causam und Innozenz' III. († 1216) Accedens eine große Rolle. Der Verfasser behandelt beide ausführlich, und man kann seinen vielfach im Gegensatz zu den bisherigen Anschauungen stehenden Ausführungen durchaus zustimmen. Die Väter des tridentinischen Konzils waren für eine wesentliche Verschärfung der bisherigen Gesetzgebung über den raptus. Sie suchten das durch zwei Mittel zu erreichen, durch Heraushebung des Verbots der Entführung aus dem privaten Interessenkreis und Wiedereinbeziehung desselben in das öffentliche Recht als Ehehindernis, sodann durch Ansetzung strenger Strafen. Die Vorschriften des Konzils sind der Hauptsache nach fast unverändert in den neuen Kodex übergegangen, nur daß hier noch die violenta retentio, die gewaltsame Festhaltung auch ohne Entführung, hinzukam. Ganz richtig bemerkt dazu der Verfasser, letztere sei hier nicht selbst als Entführung gekennzeichnet, sondern nur in den Rechtsfolgen dieser gleichgestellt. — Alle Darlegungen des Buches sind scharfsinnig und überzeugend, und so bedeutet die Arbeit einen wertvollen Beitrag für die Kirchenrechtsliteratur.

Ganz gehören dem Gebiet der Kirchenrechtsgeschichte die beiden folgenden Arbeiten an. Der Freisinger Kanonist *Scharnagl* widmet seine einläßliche, vortreffliche Studie der *Collectio Frisingensis*, einer der frühesten Sammlungen von Konzilsbeschlüssen und Papstbriefen, die seinerzeit schon von Maaßen untersucht wurde. Sie ist als Ganzes lediglich in einer einzigen Handschrift, in Clm. 6243 saec. 8 fin. 9 init. enthalten. Neuestens mußte E. Dobschütz in seiner Ausgabe des Gelasianischen Dekrets wieder auf sie zurückkommen. Wenn aber dieses, wie Dobschütz meint, erst zwischen 519 und 553 anzusetzen ist — eine Datierung, die von der Kritik sofort nicht mit Unrecht angegriffen wurde — dann kann auch die Freisinger Sammlung erst später, als man bislang annahm, entstanden sein. *Scharnagl* geht nun der Frage noch einmal nach und kommt zu dem unanfechtbaren Ergebnis, daß es bei der seitherigen Datierung der *Collectio Frisingensis* sein Bewenden haben müsse. Sie ist bald nach Gelasius I. († 496) verfaßt, demnach als die älteste allgemeine Sammlung dieser Art zu betrachten, wohl noch etwas älter sogar als die *Collectio Dionysiana* und als die *Quesnelliana*. Wahrscheinlich ist Rom oder wenigstens dessen Umgebung ihr Entstehungsort. — Die andere rein rechtsgeschichtliche Arbeit, die von *Ammer*, beschreibt erstmals, nach den Quellen zusammenfassend, den weltlichen Besitz des Hochstifts Freising. Gleich den meisten Bistümern des alten Deutschen Reichs hatte auch Freising bis 1803 einen großen Komplex von Gütern, worüber der Bischof als weltlicher Herr regierte. Die Anfänge gehen bis in die Urzeit des Bistums, bis auf den hl. Korbinian selbst zurück; er erwarb für seine Kirche in Freising zwei ausgedehnte Güter in Südtirol. Der Besitz, den das Hochstift — die Bezeichnung Bistum gilt richtig nur dem geistlichen Territorium — um 1300 sein eigen nannte, hat sich allerdings ein halbes Jahrtausend lang nicht mehr erheblich verändert; was später dazukam, waren kleine Herrschaftsbezirke. Verfasser unterscheidet drei Gruppen: 1. den reichsunmittelbaren Besitz, 2. die Besitzungen auf dem Boden der vormaligen österreichischen Monarchie (in Südtirol, Ober- und Niederösterreich, Kärnten, Krain, Steiermark) und 3. spät erworbene, kleine Güter, die fälschlich oft zum reichsunmittelbaren Besitz gerechnet werden, tatsächlich aber nur sogenannte Hofmarken (mit bischöflicher Patrimonialgerichtsbarkeit) darstellen. Die größte und wertvollste Besitzung erster Art (in Bayern) war die Grafschaft Werdenfels mit den Mittelpunkten Garmisch und Mittenwald. Heute noch, wenn die Garmischer nach München reisen, sagen sie, sie fahren nach „Bayern“ hinaus, ein sprechendes Zeichen für die ehemalige Kleinstaatserei im großen deutschen Vaterland. Die ganze sehr gewissenhafte Arbeit des Verfassers ist für derartige Untersuchungen vorbildlich und wird noch durch eine musterhafte Karte treiflich erläutert.

Auf dem Gebiete des Staatskirchenrechts liegt die letzte der aufgeführten Arbeiten, die des Breslauer Juristen *O. Fischer* über die preußische Kabinettsorder von 1834. Sie betrifft



einen Punkt, der im besondern für die katholische Kirche von heute von der größten praktischen Bedeutung ist, nämlich die Möglichkeit rechtlicher Berufung auf die Säkularisation als Titel für die Dotierung der Geistlichen und kirchlicher Einrichtungen aus Staatsmitteln. Der Verfasser wurde hierzu veranlaßt durch zwei Urteile des preußischen Kompetenzgerichtshofs von 1923. Diese verneinten die Frage nach der Gesetzeskraft der sattsam bekannten Kabinettsorder Friedrich Wilhelms III. von 1834 und erklärten dieselbe als unverbindliche Verwaltungsinstruktion, weil ihr die rechte Publikation mangle. Sie wiesen zudem Klageansprüche aus der Säkularisation an den Fiskus ab mit dem Begründen, der Rechtsweg sei hier gemäß § 13 des Gerichtsverfassungsgesetzes von 1877, gültig seit 1. Oktober 1879, unmöglich, da hierdurch alle nichtprivatrechtlichen Ansprüche ausgeschlossen seien, Inkorporation und Säkularisation aber öffentlich-rechtliche Akte gewesen seien. Der Verfasser bekämpft diese Anschauungen des Gerichts als in formeller und materieller Hinsicht unrichtig, indem er die Gesetzeskraft der Kabinettsorder, deren örtlichen und sachlichen Geltungsbereich und schließlich die Zulässigkeit des Rechtswegs für kirchliche Dotationsansprüche aus der Säkularisation untersucht.

Was die Gesetzeskraft der Kabinettsorder anbelangt, so scheidet er mit vollem Recht die Frage der Sanktion von der Frage der Publikation. Man hat sich zu vergegenwärtigen, daß 1834 noch die absolute Monarchie bestand. Ihren Grundlagen entsprechend ist jede Willensäußerung des Königs, die den Inhalt eines Rechtssatzes hatte oder auch im Einzelfall etwas als Rechtens erklärte, Gesetz. Nun war eben der absolute preußische König Urheber der Kabinettsorder als damaliger alleiniger Inhaber der Legislative. Ist dem Inhalt nach dieselbe auch nur Instruktion auf Grund eines Einzelfalls, so eignet ihr deswegen keineswegs bloß der Charakter einer unverbindlichen Verwaltungsanordnung. Gibt der absolute König einen für die Staatsverwaltung verbindlichen Befehl allgemeinen Rechtsinhalts, so gibt er eben damit ein allgemein verbindliches Gesetz. Also ist die Kabinettsorder ein solches. Die Order hat in Ausführung des § 35 des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803 die Grundsätze festgestellt, nach denen die Pfarreien und Kirchengemeinden auf Leistungen des Staates für die Kultuskosten Anspruch haben sollten. Nun haben aber Gesetzesauslegungen des absoluten Fürsten rückwirkende Kraft; somit kommt diese auch der Kabinettsorder von 1834 zu. Sind deren beide letzten Sätze auch bloße Verwaltungsmaßregeln für einen bestimmten Fall — er betraf Geistigen bei Siegburg —, so hat trotzdem der übrige Inhalt Gesetzescharakter; man braucht hierzu nur etwa die Dekretalen der Päpste zu vergleichen. Auch die Entstehungsgeschichte der Order bestätigt dieses Ergebnis. Was ferner die Publikation betrifft, so ist freilich wahr, daß ihr Gesetzescharakter nie bestritten worden wäre, wenn man sie im damaligen staatlichen Amtsblatt abgedruckt hätte; sie ging indes nur dem Kultus- und dem Finanzminister zur Darnachachtung zu. Allein es bestand damals nicht die Vorschrift, daß Gesetze gerade und ausschließlich der Publikation im Amtsblatt bedürften; eine solche kam erst 1846. So galt der römisch-rechtliche und kanonistische Grundsatz, wonach für gesetzgeberische Erlasse zu ihrer rechtswirksamen Bekanntmachung durchaus genügte, wenn sie, besonders auch die rechtsbelehrende epistola, den anfragenden staatlichen bzw. kirchlichen Amtsträgern zuzingen. Es gibt eine große Zahl anderer Kabinettsordern, denen Gesetzeskraft zuerkannt worden ist, obwohl sie weder in den Gesetzesblättern noch in den Gesetzessammlungen standen. Der absolute Monarch war auch unabhängig von allen Publikationsvorschriften, sofern er sich nicht selber an bestimmte Formen in dieser Hinsicht gebunden hatte. Wirft man aber ein, die Kabinettsorder von 1834 sei als Gesetz nicht beabsichtigt gewesen, so ist hierauf zu erwidern, daß ein solcher Wille des Königs sich durch nichts beweisen lasse; er kann auch mittelbar weder dem Umstand der Nichtberatung im Staatsrat, noch der mangelnden Gegenzeichnung eines Ministers, noch der unterbliebenen Veröffentlichung durch die Gesetzessammlung entnommen werden.

Der preußische Fiskus hat aber auch den örtlichen und sachlichen Geltungsbereich jener Kabinettsorder allzu sehr zu beschränken versucht; allein mit Unrecht. Richtig ist, daß die

Gebiete links des Rheins ausscheiden, da hierfür das französische *Prairialgesetz* von 1802 maßgebend geblieben ist. Für das rechtsrheinische Gebiet ist der *Reichsdeputationshauptschluß* von 1803 die Grundlage. Er ordnete jedoch nicht von sich aus die Säkularisation an, diese sollte vielmehr erst durch einen Staatsakt der betreffenden territorialen Gewalt geschehen. Für Preußen wurde derselbe durch das Königliche Edikt vom 30. Oktober 1810 vollzogen; es galt ebenso den bis 1806 deutschen preußischen Gebietsteilen wie den außerdeutschen. In den 1810 neu erworbenen Gebieten ist die Säkularisation erst durch spätere preußische Gesetze erfolgt, so insbesondere für Westpreußen und Posen 1832/33, im Westen durch das Dekret König Jérômes vom 1. Dezember 1810 für Westfalen. „Streng genommen sind alle diese Säkularisationen nicht auf Grund des Reichsdeputationshauptschlusses erfolgt, da, wie gesagt wurde, nach Auflösung des alten Deutschen Reiches die absoluten Landesherren nach formellem staatlichem Recht zur Säkularisation auch ohne Erlaubnis des Reiches befugt waren, wenngleich sie dadurch wohlerworbene kirchliche Rechte verletzten. Es besteht nur ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen dem Reichsdeputationshauptschluß und der Säkularisationsedikten“ (v. 37f.). An und für sich gilt nun der Grundsatz, daß Gesetze das Gesamtgebiet eines Territoriums binden, so wie es zur Zeit des Inkrafttretens derselben bestand, daß sie aber in den später erworbenen Gebieten nur Geltung haben, wenn sie nachträglich dort eingeführt sind. Sonach sind von der Wirksamkeit der Kabinettsorder von 1834, deren Geltungsbereich nachträglich nicht erweitert wurde, ausgeschlossen die erst nach 1834 erworbenen preußischen Gebiete, das ist Hohenzollern (1850) und Hannover, Schleswig-Holstein, Kurhessen, Nassau, Frankfurt (1866).

Der Behauptung gegenüber, der Rechtsweg für kirchliche Dotationsansprüche aus der Säkularisation sei gemäß § 13 des Gerichtsverfassungsgesetzes von 1877 unzulässig, weil danach nur privatrechtliche Klagen anhängig gemacht werden könnten, jene aber wegen ihres Zusammenhangs mit der Säkularisation öffentlich-rechtlichen Charakter trügen, entgegnet der Verfasser folgendes: Vor Inkrafttreten des Gerichtsverfassungsgesetzes (1. Oktober 1879) war die Frage der Zulässigkeit des Zivilrechtsweges in Deutschland gemeinrechtlich nicht geregelt gewesen; es kam auf die landesherrlichen Verhältnisse an. Für Preußen steht in dieser Hinsicht fest, daß bei Klagebegehren vermögensrechtlichen Inhalts gegen den Staat der Rechtsweg zulässig gewesen sei, gleichviel, ob der Rechtsgrund dem privaten oder dem öffentlichen Recht angehörte; nur wenn es sich um eine Klageangelegenheit sämtlicher Staatsangehöriger oder ganzer Klassen solcher handelte, war jener ausgeschlossen. Das Gerichtsverfassungsgesetz von 1877 setzte nun fest, vor die ordentlichen Gerichte gehörten nur bürgerliche Rechtsstreitigkeiten. Allein das „bürgerlich“ hat hier sicher nicht die Bedeutung von privat, so daß der Gegensatz öffentlich oder publizistisch wäre, sondern von „zivil“ mit dem Gegensatz strafrechtlich, entspricht also dem alten Stand der Dinge in Preußen. Die Annahme des Kompetenzgerichtshofs, daß § 13 GVG. für das ganze Reich den Ansprüchen, die nicht auf rein privatrechtliche Grundlagen gestützt wären, den Rechtsweg verschließe, ist unhaltbar. Das wird auch durch die Entstehungsgeschichte dieses § 13 sowie durch die Anschauungen namhafter Juristen bestätigt. Es gäbe ja auch sonst für kirchliche Dotationsansprüche aus der Säkularisation mangels besonderer Gerichte hierfür keine Möglichkeit, sie gegenüber dem Staat im ordentlichen Verfahren durchzuführen.

Am Schlusse schlägt der Verfasser vor, die beiden Kompetenzgerichtsurteile wieder dadurch wettzumachen, daß die Abgewiesenen aufs neue ihre Klageansprüche erheben sollen; daraufhin müßte das Kompetenzgericht in eine nochmalige Prüfung der Angelegenheit eintreten und würde dann die gegen seine früheren Urteile geltend gemachten Bedenken wohl kaum unbeachtet lassen können. Oder aber man sollte die Kompetenz des Kompetenzgerichts anders als bisher bemessen. Denn eine Lahmlegung des Reichsgerichts, das bisher in der behandelten Frage praktisch stets gegenteilig verfuhr, durch ein Landessondergericht sei doch eine staatspolitische Unmöglichkeit.

Die Wichtigkeit der Sache hat es verlangt, über die letzte Arbeit ausführlicher zu referieren. Man kann sich den Darlegungen und den Gründen des Verfassers nicht verschließen, Sie sind klar und zwingend, in rechtsgeschichtlicher wie systematischer Hinsicht unanfechtbar, und es steht zu hoffen, daß seinen Vorschlägen für Besserung auch Gehör geschenkt wird, wofern nicht das zu erwartende Konkordat die ganze Frage überhaupt auf ein anderes Geleise verschiebt,

A. M. Koeniger,



## Zur religiösen Verinnerlichung.

*Die betende Kirche.* Ein liturgisches Volksbuch, herausgegeben von der Abtei Maria Laach. 540 S. Mit 24 Tafeln und zahlreichen Textzeichnungen. St.-Augustinus-Verlag, Berlin SW 61. *Liturgische Volksbüchlein*, herausgegeben von der Abtei Maria Laach. Fünftes Heft: Mutter und Kind, 38 S.; Sechstes Heft: Frohe und ernste Tage, 44 S.; Siebtes Heft: Auf den Weg des Friedens, ein Reisebüchlein, 46 S.; Achtes Heft: Die Chormesse, 98 S. Herder, Freiburg i. Br. 1924. — *Joseph Kramp S. J.*, Opfergedanke und Meßliteratur. Erklärung der kirchlichen Opfergebete. 6. bis 10. Tausend. Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, K. G. — *Ders.*, Eucharistia. Von ihrem Wesen und ihrem Kult. 136 S., Herder, Freiburg 1924. — *Der katholische Gedanke*, Band 8: *Dr. Ildefons Herwegen*, Lumen Christi. 160 S., Theatiner-verlag, München 1924. — *H. Dieckmann S. J.*, Alle meine Quellen sind in dir. 82 S. L. Schwann, Düsseldorf. — *Gotteswerke und Menschenwege*, Biblische Geschichten in Bild und Wort, geschildert von Professor *Gebhardt Fugel* und *Peter Lippert S. J.*, 72 ganzseitige Kupfertiefdruckbilder und 80 S. Text. Druck und Verlag „Ars Sacra“, Joseph Müller, München 1924. — *Exerzitien und Exerzitienorganisationen.* Aufgaben moderner Seelsorge, herausgegeben von Dr. August Konermann. 296 S. Benziger 1925. Ganzleinen 5 Mark. — *Der heilige Kreuzweg*, Text von P. Dr. *Albert Kuhn*, Bilder von *Martin Feuerstein*. — *Ders.*, Der dreifache Rosenkranz in Wort und Bild. Benziger 1925. — *Karl Richstätter S. J.*, Mystische Gebetsgnaden und Ignatianische Exerzitien. 324 S. Tirolia, Innsbruck 1924. — *Ders.*, Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters. 2., umgearbeitete und vermehrte Auflage. 410 S. mit 28 Bildern auf Kunstdrucktafeln. Kösel & Pustet. — *Ders.*, Deutsche Herz-Jesu-Gebete des 14. und 15. Jahrhunderts aus mittelhochdeutschen und mittelniederdeutschen Handschriften übertragen und zusammengestellt. Mit altdeutschen Herz-Jesu-Darstellungen. 2. und 3., vermehrte Auflage. Kösel & Pustet 1922. — *Alfred Feder*, Aus dem geistlichen Tagebuch des hl. Ignatius von Loyola, 128 S. Kösel & Pustet 1922. — *Der katholische Gedanke*, Band 1. — *Dr. A. Rademacher*, Gottessehnsucht der Seele. 2. Auflage. Theatiner-Verlag 1924. — *Brennende Leuchten.* Gedanken für die jährliche Geisteserneuerung von *G. Timpe P. S. M.* Herder, Freiburg i. Br. 1924. — *Karl Bremer*, Akademiker und Laienapostolat. Caritasverlag, 1924. — *Georg Ströbele*, Laienapostolat. Ein Königsgebot der Zeit. 132 S. — *Ders.*, Lebensweihe, Richt- und Leitgedanken auf dem Weg zum Glück. 3. Auflage, 154 S., beide Ohlinger, Mergentheim. — *Hardy Schilgen*, Du und Sie. 165 S. Schwann, Düsseldorf 1924. — *H. Faßbinder*, Vor dem Sommer, ein Buch für unsere künftigen Frauen, 200 S. Herder, Freiburg 1925. — *Martin Kreuser*, Um Glück und Krone. Ein Mädchenbuch. (Gegen den Strom. Mitten durchs Leben. Im Geiste der Kirche.) 328 S. Benziger 1924. — *Heinrich Meiß S. J.*, Mutters Lebensweisheit, 4. Auflage. 380 S. Schnell, Warendorf 1924. — *Dr. J. Klug*, Kämpfer und Sieger. Lebensbilder heroischer Menschen. 451 S. Schöningh, Paderborn 1924. — *Die Heiligkeit der Gesellschaft Jesu*, herausgegeben von *Konst. Kempf*, 2. Band. In den Missionen, mit 12 Einschaltbildern. 300 S. Benziger 1925. — *Joh. Metzler S. J.*, Petrus Canisius, Deutschlands zweiter Apostel, 1. bis 3. Auflage. 146 S. mit 120 Abbildungen. Kühlen, M. Gladbach 1925. — *Alfons Vöth S. J.*, Unter dem Kreuzesbanner. Die ehrwürdige Mutter Maria Theresia Haze und ihre Stiftung, die Genossenschaft der Töchter vom Heiligen Kreuz 278 S. Schwann, Düsseldorf. — *P. Wend. Meyer*, Pauline von Mallinckrodt. 284 S. Aschendorff, Münster 1924.

\* \* \*

Der hl. Ignatius nennt das *sentire cum ecclesia* ein Zeichen der Auserwählung. Natürlich versteht er darunter nicht das bloß passive, allzeit willige Hinnehmen kirchlicher Verordnungen und Entscheidungen, sondern die innere Teilnahme am geistigen Leben der Kirche.

Wer diese seelische Gemeinschaft mit der Braut Christi verstehen und pflegen will, muß vor allem von der Kirche selber den richtigen Begriff haben, in ihr nicht bloß eine geschichtlich gewordene und hierarchisch gegliederte Organisation sehen, sondern den Christus, der immer noch unter uns lebt, betet, arbeitet, leidet, kämpft und dem sicheren Triumph entgegengeht. Dieses Verstehen sucht die „*Betende Kirche*“ zu vermitteln, in der die Abtei von Maria Laach, an der Spitze ihr geistiger Führer, Abt Ildefons, die tiefen Ideen entwickelt, die der Liturgie der Kirche, ihrem Gotteshaus und seiner Ausstattung, der eucharistischen Opfergemeinschaft, dem Stundengebet, dem Kirchenjahr, den Sakramenten und Sakramentalien zugrunde liegen. Das Werk ist als Volksbuch gedacht und findet in allen liturgisch interessierten Kreisen größtes Interesse. Vor allem gehört es in die Hand des Priesters. Es erschließt ihm die wunderbaren Lebensquellen, die im Missale und Brevier in stillen Tiefen fließen, läßt ihn immer von neuem in beglückender Mystik die geheimnisvolle Offenbarung des Göttlichen in der Kirche genießen und weckt in seiner Seele jene echte Liebe zur Kirche, die nicht in der künstlich entfachten Begeisterung eines Augenblickes aufflammt, sondern aus der Erkenntnis der innern Schönheit und des unerschöpflichen Lebensreichtums der Braut Christi hervorgeht. Wer dieses Buch durcharbeitet, findet für sein persönliches Innenleben die große, ruhige Linie, die über alles Äußere und Menschliche an der Kirche hinausführt und unserm Innern Stil und Richtung gibt. Das Beten wird erleichtert, jede priesterliche Funktion, vor allem die Eucharistiefeier neu beseelt, für Predigt und Katechese ein Fonds von lebendigen Werten vermittelt. Für Vorträge in eucharistischen Vereinigungen, Ordensgenossenschaften, überhaupt in solchen Kreisen, die inneres Leben zu pflegen suchen, ist das Buch eine Fundquelle, für die man der rührigen Abtei nicht genug danken kann. Man darf es als die für den Seelsorger wichtigste Erscheinung des verflossenen Jahres bezeichnen und seine Anschaffung und Verbreitung jedem aufs dringendste empfehlen.

Einzelne kleine Ausschnitte aus dem liturgischen Leben der Kirche behandeln die von derselben Abtei herausgegebenen *Liturgischen Volksbüchlein*, Heft 5 in „Mutter und Kind“ die Segnungen, die für Wöchnerinnen, für gesunde und kranke Kinder vorgesehen sind, und den Ritus des Kinderbegräbnisses; Heft 6 als „Frohe und ernste Tage“ die Segnungen für Haus und Herd, für Kranke und ihre Heilmittel; Heft 7 unter dem Titel „Auf den Weg des Friedens“ den Reise- und Wallfahrtssegens und die Messe für Reisende; Heft 8 als wichtigste Nummer „Die Chormesse“, den ganzen lateinischen und deutschen Text mit der Danksagung nach der Messe und einer kurzen Einleitung über das Wesen und die äußere Feier der sogenannten Missa recitata. Sämtliche Büchlein zeigen genau wie die „*Betende Kirche*“ vornehme Ausstattung, klassische Übersetzung und sinnvolle Einführung in die heiligen Texte. Allerdings wird noch mancherlei Pionierarbeit geschehen müssen, bis das Gebetsempfinden des Volkes in solchen Texten sein Genüge findet. Ein wertvolles Stück dieser Arbeit bestände in der Einführung der Frauen und Mütter in die Welt der Liturgie. Guardianis kleine Heftchen von „*Heiligen Zeichen*“ können als Anleitung dazu dienen.

An der Seite der Benediktiner arbeitet der Jesuit *Joseph Kramp* unverdrossen für den liturgischen Gedanken. In der vorliegenden 3. und 4. Auflage von „*Opfergedanke und Meßliturgie*“ ist die Entwicklung der liturgischen Opferidee noch straffer und konkreter gefaßt. Wer eine kurze und faßliche Einführung in den Begriff des Opfers und das Verständnis der Meßliturgie wünscht, findet in diesem billigen und doch geschmackvollen Büchlein alles Wissenswerte. Zur Gewinnung neuer Liturgiefreunde kann es als wirksames Werbemittel dienen. In gleicher Weise eignen sich zur Einführung in die Welt der Liturgie die Abhandlungen, die derselbe Verfasser unter dem Titel „*Eucharistia*“ erstmalig veröffentlicht. In sechs Kapiteln behandelt er den Reichtum des eucharistischen Lebens, die eucharistische Opfergemeinschaft, Meßliturgie, Opferkommunion, eucharistische Huldigungen und eucharistische Lebensordnung. Wenn die Gedanken auch zum Teil schon in den Stimmen der Zeit veröffentlicht wurden, so wird doch zumal der Seelsorger dem Verfasser für diese Zusammen-



fassung und Erweiterung der früheren Arbeiten recht dankbar sein; denn an gutem Material für eucharistische Vorträge haben wir keinen Überfluß.

Wie überall, so liegen auch in der Liturgie die reichsten und schönsten Gedanken in der Tiefe. Perlen aus dieser Tiefe bietet Abt *Hildefons Herwegen* in seinem „Lumen Christi“. In vier Vorträgen behandelt er den Aufbau unseres religiösen Lebens, Weltarbeit und klösterliches Ideal, Gedanken über kirchliche Kunst und das Mysterium als die Seele katholischen Wesens. Wohl wurden diese Vorträge zunächst vor katholischen Akademikern gehalten, aber alle, die je den feinsinnigen Ausführungen dieses tiefinnerlichen Mannes lauschen durften, werden wissen, wie sehr auch Nichtakademiker aus seinen Worten Leben und Erbauung zu schöpfen vermögen.

Liturgische Einstellung gibt der Seele von selber die Einstimmung, die zum rechten und fruchtbaren Begehen der kirchlichen Zeiten und Feste erforderlich ist. Wer in geistvollen, biblisch stark durchsetzten Lesungen seiner Seele an besonders markanten Tagen des Kirchenjahres ein erhebendes Moment bereiten will, greife zu *Dieckmann*, Alle meine Quellen sind in dir. Dieckmann denkt in seinen 14 Lesungen an bestimmte Zeiten. Für alle Tage des Jahres eignen sich „Gotteswerke und Menschenwege“, 72 biblische Geschichten in Bild und Wort von *Fugel-Lippert*, ein wahrhaft vornehmes und außerordentlich wertvolles Familienbuch zu dem erstaunlich billigen Preise von 10 Mark. Wir haben kein Bibelwerk, in dem sich plastische Kunst und erläuternde Darstellung in ähnlich meisterhafter Form vereinigen. Diese Bilder sind mehr wie eine Predigt. Sie illustrieren und erklären nicht bloß, sie verkörpern die Seele der biblischen Szenen, reißen mit heiliger Allgewalt zu einem Miterleben fort. Zu diesen Bildern Lipperts einzigartiger Text, und zwar so zusammengeordnet, daß überall beim Aufschlagen des Buches Text und Bild sich dem Auge gleichzeitig darbieten. Wenige fühlen alle Schwingungen der heutigen Seele so mit wie Lippert, und wenigen ist es gegeben, Tiefstes, Persönlichstes in so packende, feingeschliffene Formen zu fassen, in so bilderreicher Sprache auszudrücken. So wandert das Auge vom Bild zum Text und vom Text zum Bild und weiß nicht, wo es am meisten bewundern, am liebsten weilen soll. Es müssen wahre Feierstunden werden, wenn im Familienkreise eine Szene dieses Buches gemeinsam erlebt und genossen wird. Da füllen sich die Herzen der Jugend mit echter Religion, und tausend Fragen und Zweifeln wird von vornherein der Boden entzogen. Auch der persönlichen Betrachtung des Priesters und seiner seelischen Einstimmung auf Predigt und Vortrag kann das Buch die wertvollsten Dienste leisten; denn Leben wird immer Leben gebären und Geist sich an Geist entzünden.

Ein Sehnen nach Verinnerlichung des religiösen Lebens geht durch unsere Tage, daher das Interesse an der liturgischen Bewegung, daher auch das nachdrückliche und systematische Arbeiten in der *Exerzitienbewegung*. Eine Reihe von Diözesen hat auf großen Seelsorgertagungen diese Frage eingehend beraten. *Dr. Konermann* legt uns in „Exerzitien und Exerzitienorganisationen“ das vor, was in zwei derartigen Kursen der Diözese Münster verhandelt und beschlossen wurde. An sich mögen die meisten Referate in erster Linie Exerzitienmeister interessieren; aber das Buch gehört auch in die Hände aller anderen Exerzitienfreunde, damit sie immer wieder lernen, mit Mut und Begeisterung über alle Schwierigkeiten hinwegzukommen.

Inwieweit Exerzitien auf die Dauer zu wahrer Verinnerlichung führen, hängt viel davon ab, ob die Teilnehmer in den heiligen Tagen aus dem Rosenkranz und dem Kreuzweg wahre Gebetswerte schöpfen lernen. Tun sie das, dann haben sie ein wirksames Mittel in der Hand, die Früchte der heiligen Übungen zu bewahren. Der bekannte Benediktiner *Albert Kuhn* legt uns zwei Büchlein vor, „Der heilige Kreuzweg“ und „Der dreifache Rosenkranz“, in denen zu jeder Station und zu jedem Gesetz ein von ihm verfaßter Text mit einem ganzseitigen, in feinsten Farbentechnik wiedergegebenen Bilde von Feuerstein zusammengeht. Text und Bild sind in gleicher Weise dazu angetan, der suchenden Seele zu geben.



Wie Exerzitien ihrer Anlage nach die wirklich strebende Seele zu mystischer Gottvereinigung führen können, worin diese Vereinigung besteht, wie Vergangenheit und Gegenwart darüber dachten und denken, entwickelt *P. Richstätter* aus der Praxis für die Praxis in „Mystischen Gebetsgnaden und Ignatianischen Exerzitien“. Das mit warmer Begeisterung geschriebene Büchlein ist für jeden, und wäre er auch persönlich anders gerichtet, sehr lesenswert.

Eine feine Ergänzung zu Richstätters Buch bietet sein Ordensgenosse *Alfred Feder* „Aus dem geistlichen Tagebuch des hl. Ignatius von Loyola“. Wir finden da Aufzeichnungen, die der Heilige für sich selbst gemacht hat, und sehen einen Mann, den niemand als überspannten Gefühlsmenschen bezeichnen wird, ganz auf der Höhe christlicher Mystik.

In zweiter, vermehrter und neu durchgearbeiteter Auflage finden wir „Die Herz-Jesu-Verehrung des Deutschen Mittelalters“ von *Richstätter*. Jeden wird das mit großem Fleiß und fühlbarer Liebe zusammengetragene Quellenmaterial über die Entstehung und Entwicklung der Herz-Jesu-Verehrung interessieren, auch solche, die geneigt sein mögen, ihre persönliche Herz-Jesu-Verehrung etwas anders aufzufassen. Die alten Herz-Jesu-Gebete des deutschen Mittelalters, die in diesem größeren Werke nicht genügend berücksichtigt werden konnten, liegen ebenfalls in zweiter und dritter Auflage vor. Vielen werden sie zusagen, manchen nicht. Jede Zeit hat ja ihr Christusideal. Ob die heutige Zeit es in dem hier immer wiederkehrenden „Süßen Jesus“ sieht, ist jedenfalls fraglich. Weite Kreise der Frauenwelt, besonders in den Ordensgenossenschaften, werden sich daran erbauen, die Liturgie der alten Kirche kennt diese Vorstellung nicht.

Gott zu finden, ist das Ziel unseres Lebens. Seiner Erreichung gilt die ganze Exerzitienarbeit. Mit diesem Ziel beschäftigt sich in psychologisch feiner und tiefer Art die in 2. Auflage erschienene „Gottsehnsucht der Seele“ von *Dr. A. Rademacher*. Es geht ihm bei dem Gottesproblem nicht um dialektische Beweise, auch nicht um mehr gefühlsmäßige Erörterungen, sondern um die Wesensverwandtschaft zwischen Gott und Seele, um die großen inneren Beziehungen, die der Geist zum Unendlichen, zum Wahren, Guten und Schönen hat. Das Buch ist keine Tischlektüre, aber seine Durcharbeitung ist hoher Gewinn und Genuß.

Nicht jeder ist in der Lage, geschlossene Exerzitien in der gewöhnlichen Form mitzumachen, aber manchem kommen Tage des Alleinseins, Tage, an denen er aus diesem oder jenem Grunde von seiner Arbeit rasten muß. Will er diese Zeit benutzen zu innerer Einkehr und seelischer Erneuerung, so sei ihm von Herzen die „Brennende Leuchte“ von *Georg Timpe* empfohlen. Timpe ist kein asketischer Schriftsteller landläufiger Art. Eine starke Intuition ist ihm eigen. Mit dieser Kraft sieht und packt er das Leben. Mitten in die vorliegenden Exerzitien-gedanken stellt er das Bild des Tüfers. Um dieses große, starke Leben gruppiert er in enger Anlehnung an die Heilige Schrift Erwägungen, deren Disposition schon zum Nachdenken anregt. Lesungen aus der Nachfolge Christi und passende Psalmentexte sind gleich eingeflochten. Auch ein Plan für eine Tagesordnung ist beigegeben. Ganz besonders werden Priester, die für sich selbst Exerzitien machen wollen, dem Verfasser seine Darbietungen danken. Vielleicht lassen sich an der Hand des trefflichen Büchleins sogar im Berufsleben Tage der Sammlung einrichten.

Was der Mensch in Exerzitien empfängt, soll er auch für seine Umwelt fruchtbar machen. Echte Gottesliebe muß sich ihrem Wesen nach an anderen auswirken. Tut sie das nicht, dann ist sie nicht von Gott. Das helfende Lieben und Sorgen um andere ist und bleibt das Kennzeichen der Jüngerschaft Christi. Darum prägte die Not unserer Zeit das Wort vom Laienapostolat. Dem ersten Vorsitzenden der freien Vereinigung für Seelsorgehilfe, dem unvergeßlichen Weihbischof Dr. Stoffels, widmet der zweite Vorsitzende *Karl Bremer* ein Erinnerungsbild unter dem Titel „Akademiker und Laienapostolat“. Solange es wahr bleibt, daß Worte belehren, Beispiele aber mitreißen, wird dieses feindurchdachte, mit warmem

Freundesherzen geschriebene Büchlein in wirksamer Weise mahnen zur Mitarbeit an der großen Aufgabe, die Welt mit christlichen Grundsätzen zu durchdringen.

Nicht am Bilde einer Persönlichkeit, sondern aus der seelischen Not des Lebens heraus sucht *Georg Ströbele* in seinem „Laienapostolat“ mit paulinischer Begeisterung Wege zu weisen und Winke zu geben, wo und wie wir Apostelpfade wandern können und müssen. Die kurzen, packenden Kapitel, die jedes moderne Arbeitsfeld berühren, sind eine äußerst zeitgemäße Lesung für alle, die Tatchristentum üben und nicht bloß davon reden wollen, zugleich Stoff und Feuer für den Seelsorger, wenn er für dieses Apostolat werben will. In 3. Auflage erscheint von demselben Verfasser „Lebensweihe“, eine Reihe von Richt- und Leitgedanken für die Jugend, die ins Leben tritt. Ihr Streben, zu bewußter Selbsterziehung anzuspornen, läuft hinaus auf die Sorge um die Erhaltung innerer und äußerer Reinheit.

Hiermit ist der Punkt berührt, an dem sich der innere Wert des j u n g e n M e n s c h e n vor allem zu bewähren, auch die Frucht der Exerzitien zu zeigen hat. Sie sollen ihn ja schulen und stärken für das Ringen um die Herrschaft über seine Triebwelt. Es ist für Eltern und Erzieher schwer, dem Jugendlichen in diesem Kampfe immer in richtiger Weise zur Seite zu stehen, und dankbar werden sie entgegennehmen, was *Hardy Schilgen* unter dem Titel „Du und sie“ aus seiner eigenen Seelsorgerfahrung über das Problem der erwachenden Liebe nach der biologischen und psychologischen Seite sagt. Sein Büchlein richtet sich an den jungen Mann selber. Wohl werden Titel und Ausstattung zur Lektüre reizen, aber an viele werden seine segenswirkenden Gedanken doch nicht herankommen, wenn Eltern und Erzieher nicht selber nach dem Buche greifen und seinen Inhalt ihrer Jugend vermitteln.

Ähnliches bietet *Faßbinder* unseren jungen Mädchen in seinem neuen, überaus feinen Buche „Vor dem Sommer“. Er spricht von den Fragen und Zielen der Jugend, von der Ausbildung, der eigenen Persönlichkeit und von den Gemeinschaften, in die das Leben den Menschen stellt und drängt, Familie, Volk und Gottesreich. Wer *Faßbinder* kennt, greift mit Freuden nach einer neuen Gabe seiner Feder. Was er hier bietet, ist Frucht, die im Garten des Lebens wuchs und an der warmen Liebe des Seelsorgers reifte. Unsere Töchter und ihre Erzieher werden sich in gleicher Weise daran laben.

In einer anderen Art, aber nicht minder tief und schön faßt *Kreuser* in „Glück und Krone“ das Entwicklungsproblem des jungen Mädchens. Mit dichterischer Gestaltungskraft greift er hinein in Vergangenheit und Gegenwart, malt in anschaulichster Form Szenen aus, die der Bibel, der Geschichte oder dem Alltag entnommen sind, und weiß in fesselnder Form an der Hand dieser Bilder dem jungen Mädchen zu sprechen von all den Dingen, die sein natürliches und übernatürliches Leben berühren. Beide Bücher ergänzen sich in schönster Art, beide sind wertvolle Geschenke für junge Mädchen; nach beiden werden sie immer wieder gerne greifen und sich nicht müde daran lesen.

In den hier berührten Erziehungsfragen sind es vor allem die Mütter, die der Jugend raten und helfen müssen. Natürlich muß dieses Raten und Helfen von den frühesten Kindertagen an gepflegt und geübt werden. Den Blick für die vielen Gelegenheiten, bei denen die Mutter das tun kann, schärft *P. Meiß* S. J. in „Mutters Lebensweisheit“, die, inhaltlich erweitert, in 4. Auflage erschienen ist. Eine flüchtige Durchsicht läßt uns schon verstehen, warum das Büchlein bei Missionen, Exerzitien und religiösen Wochen so stark begehrt wird. Es verdient weiteste Verbreitung, bietet für Vorträge in Müttervereinen reichen und praktischen Stoff und kann Seelsorgern, die nach einer kleinen Erinnerungsgabe für Brautleute suchen, bestens empfohlen werden.

Die praktische Kleinarbeit, die das Leben, zumal Erziehungsfragen fordern, leistet der Mensch viel leichter, wenn er seine Seele an großen V o r b i l d e r n stärken und erheben kann. Gute Biographien sind besonders für die Jugend eine vorzügliche Lektüre. Zu diesen guten

gehört in erster Linie *Klug* „Kämpfer und Sieger“, das Bruderbuch „Ringende und Reifende“. Es zeigt uns die bewegte Entwicklung des Augustinus, den klassischen Heiligen in Ambrosius, den unermüdlich schaffenden Apostel in Bonifatius, die am Leid ins Heroische emporwachsende Maria Stuart und die alle Schwierigkeiten in zäher Gottesliebe überwindende Maria Ward. Wohl gehören diese beiden Frauen noch nicht zu den Heiligen, aber ihre Seligsprechungsprozesse sind anhängig gemacht. Klugs Art ist es nicht, Lebensbilder aus trockenen Daten und aufeinanderfolgenden Begebnissen zusammenzusetzen. Er faßt seine Bilder wie der Künstler ein Porträt, lebenswahr, und doch überall individuell gesehen und persönlich gestaltet.

Viel kürzere und zahlreichere Lebensbilder zeigt uns *Konstantin Kempf* im 2. Band der Heiligkeit der Gesellschaft Jesu unter dem Titel „In den Missionen“. Es ist ein wirklicher Blumenstrauß aus dem großen Missionsgarten der Gesellschaft Jesu. Franz Xaver, der Apostel der Indier, steht an der Spitze. Eine erlauchte Schar, geordnet nach den einzelnen Missionsgebieten, folgt ihm; es sind meistens Märtyrer. Was sie in den fremden Ländern als todesmutige Pioniere Christi getan und getragen haben, wird die Jugend mit klopfendem Herzen und das Alter mit einem gewissen wehmütigen Rückblick auf die Unzulänglichkeit der eigenen Lebensarbeit lesen. Aber jeden muß es mit stolzer Freude erfüllen, daß er zu einer Kirche gehört, die so reich an Helden ist.

Nicht jeder kann hinaus in die Missionen, aber jeder muß als Apostel Christi wirken. Dazu ist er gefirmt worden. Wie Petrus Canisius das unter den schwierigsten Verhältnissen nach der Reformation in Deutschland tat, schildert uns *P. Metzler S. J.* zur Heiligsprechung dieses zweiten Apostels Deutschlands in einer überaus fleißigen Arbeit, die in geschickter Weise die Bedeutung des Heiligen nach den verschiedensten Gesichtspunkten entwickelt, ihn zeigt als Erneuerer des Schul- und Unterrichtswesens, als Prediger und Katecheten, als Schriftsteller und Gottesgelehrten, als Fürstenberater und Ordensoberen und schließlich als glücklich sterbenden Heiligen. Besonderen Wert verleihen dem Buche die 120 sorgsam ausgewählten Bilder, die dem Text einverleibt sind. So ist das Ganze auch seiner äußeren Ausstattung nach eine würdige Festgabe zu dem hohen Ehrentag des Heiligen.

Zum Schluß sei noch hingewiesen auf zwei Lebensbilder von Ordensstifterinnen, nämlich Pauline von Mallinckrodt von *P. Wendelin Meyer O. F. M.* und Maria Theresia Haze, deren Leben und Stiftung *Alfons Vöth S. J.* behandelt. Trotzdem das Bedeutendste im Leben der beiden sich hinter Klostermauern abspielte, kann es nicht nur Ordensleuten, sondern auch Frauen in der Welt sehr viel geben. Beide Verfasser haben sich mit außerordentlicher Liebe in ihren Stoff versenkt, Vöth, weil er in den indischen Missionen in jahrelanger Zusammenarbeit mit den Töchtern vom Heiligen Kreuz Geist und Art ihrer Genossenschaft schätzen lernte, Meyer, weil ihn das Seelenbild, zumal das vorklösterliche Seelenbild dieser großen Frau und ihrer geistig hochstehenden Freundschaft mit dem einsamen Professor Christian Schlüter sichtlich interessiert. Schlüter neigt zur Betrachtung der Wahrheit auf dem Wege mystischen Schauens, Pauline mit ihrer ungesuchten Natürlichkeit und nimmer rastenden Energie lebt das Evangelium statt es zu bewundern, sucht unaufhörlich, allen alles zu werden. Das Buch ist mehr als eine Geschichte ihrer Person und ihrer Stiftung. Es illustriert in feiner Art das Problem der Freundschaft zwischen Mann und Frau und ist eine wertvolle Lektüre für alle, die im Leben zu geben und zu führen haben.

Joseph Könn.



# AUS SEELSORGE, KIRCHE UND LEBEN

## Zur Seelsorgskrisis.

Im ersten Heft der „Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge“ untersucht Professor *Schwer* das Problem der modernen Seelsorge von historischen Gesichtspunkten aus. Er sieht es ganz eingebettet in die fließende Masse sozialer Umschichtungen, die die fortschreitende Zivilisierung uns gebracht hat, läßt es dann haften an der Entwicklung der Pfarrgemeinde. Soziologisch ist es sicher zu begrüßen, daß er so starke Worte findet zur Rettung des Pfarrverbandes als der gewachsenen Keimzelle aller kirchlichen Organisation. Damit hat *Schwer* aber das Problem nur kirchlich gesehen, d. h. vom Gesichtspunkt organisierter religiöser Menschen aus, zum Teil sogar organisierter Masse. Das ist ja wohl die weiteste und der Öffentlichkeit am meisten ins Auge springende Schau katholischer Leistungen. Aber läßt sich von daher allein die Krisis der heutigen Seelsorge überwinden? Die Mittel, die *Schwer* am Schlusse seiner interessanten und wissenschaftlich originären Ausführungen angibt, sind doch praktisch von einsichtigen Pfarrherren schon Jahrzehnte in Gebrauch, und doch ist die Krisis noch da in ihrer alten Peinlichkeit und neuen Wucht.

Den Schwierigkeiten der modernen Seelsorge kommt man, so scheint mir, am nächsten, wenn man sie psychologisch-religiös sieht. Um es klarer zu sagen, sei eine grobe Gegenüberstellung gestattet. Die meisten Seelsorger alter Schule haben die Gepflogenheit, ihre Seelsorgskinder in folgender Staffelung zu pastorieren: erst „kirchlich“, dann „religiös“ und dann vielleicht noch „Mensch sein“. Diese Unterscheidung ist natürlich logisch, so rein ist sie selten zu finden. Es ist eine allen bekannte und oft peinliche Tatsache, daß die Frage nach der Kirchlichkeit immer im Vordergrund der Pastorierung steht. Gewiß hat man darin recht, aber man frage sich, ist das *Cura animarum*? Seelsorge spricht doch von der Sorge für die Seelen. Wie darf ich da gleich

mit einem Schema kommen? Das hat uns die moderne Seele mit all ihren Nöten, mit all ihren inneren Spaltungen abwendig gemacht, daß wir für sie oft nur noch den bürokratischen Osterzettel haben.

Der Weg echter Seelsorge muß doch umgekehrt gehen: erst die Menschen zu Menschen machen, dann religiös, dann kirchlich, alle drei Phasen wieder nicht scharf getrennt, sondern sich oft durchdringend und umschlingend. Nur weil die wenigsten Berufsseelsorger diesen Weg nehmen, konnte ein so glühender Kirchlichkeitsgegner wie Karl Dallago im „Brenner“ immer wieder rufen: Die Kirche muß fort! und seinem Essay die Überschrift geben: „Menschwerdung des Menschen!“ Darin spiegelt sich das Sehnen der modernen Seele wider nach Verinnerlichung und Vertiefung der Werte, Erhöhung der Kräfte. Mensch werden! Fühlst du es nicht, wie da die unter dem Schutt der Zivilisation aufschreiende Seele aufsteigt und sich ihrer selbst wieder bewußt wird? Mit dieser Überschrift hat Dallago die schärfste Anklage gegen die Kirche erhoben. Leider haben viele Vertreter des Klerus diese Menscherhöhung vernachlässigt. Damit braucht man nicht in platte Humanität zu verfallen. Nein, die ist sogar nicht einmal mit dieser Menschwerdung gemeint. Der Mensch muß wieder Mensch werden in seinen höchsten Seinsschichten, in jener Sphäre, wo das Göttliche in ihn hineinragt und sein Ich emporreißt ins Gnadenleben.

Dann ist es klar, wenn so der Mensch sein Wesensbild in sich ausbildet und formt in der ganzen Breite der Möglichkeiten, muß er, denn diese sind so weit Ewigkeitsveranlagungen der Seele, religiös werden und ins Absolute hineintauchen; er hat ja dem Ewigen die größtmögliche Basis der natürlichen Belange geschaffen. Und *gratia supponit naturam*! Wie konnte unsere Pastoration das nur vergessen und die Technik und Organisation an die erste Stelle setzen? Frisches, quillendes Leben soll erst aus dem Menschen

sprudeln, dann wird es, wenn es wirklich Leben ist, bald in die verborgenen Quellwasser, die im tiefsten Grund der Seele fließen, einmünden, der Wasser, die da hinübersprudeln ins ewige Leben. Menschlicher Wille und göttliche Gnade begegnen sich hier. Dann wird der wirklich menschgewordene Mensch auch religiös sein, weil die religiöse Sphäre das spezifisch Menschliche ist, die den Vollmenschen erst gedeihen läßt. Und der religiöse Mensch ist in der Kirche, ist in der Gemeinschaft, weil die „*zoe aionios*“ ja ein Kreislauf ist, der alle Deificati umfaßt, in innersten Lebenszusammenhang setzt, jeden mit dem großen Pulschlag dieses Kraft- und Saftstroms, der aus dem Herzen des Gottmenschen quillt, mit-schwingen läßt; dann ist es Zeit, einzugehen in die Sakramentalität der sichtbaren Kirche, denn alles in diesem Menschen ruft danach, dann muß er Teilnehmer sein am heiligen Opfer zur ständigen Nahrung seines neuen Gnadenlebens. So ist Kirche für den religiösen Menschen des Neuen Bundes eine Selbstverständlichkeit. Diese Selbstverständlichkeit ist nur heute zur Problematik geworden, weil man so oft in der Seelsorge die Form des Katholizismus an die Menschen brachte, ohne erst seinen Sinn zu vermitteln. Nur so kann der religiöse Inder *Sadhu Sundar* vor der Türe der Kirche stehen bleiben, weil er die wahre catholica noch nicht vor lauter Fassade und Folie zu sehen vermag. Er kann als Typ gelten all derer, die unter dem gekennzeichneten unzulänglichen Seelsorgensystem leiden.

Man mag heute von einer noch so starken Abkehr der Menschen vom Individualismus zur Gemeinschaft, vom Subjektivismus zum Objektivismus sprechen, wir werden niemals wieder jene Objektiven werden, die unsere christlichen Vorfahren in der ausgehenden römischen Kultur waren, als Benedikt und die angelsächsischen Mönche mit ihrer Abt-Vaterautorität die erlesensten Geister zur objektiven Einordnung in ihren Orden und die alten Deutschen zur Seßhaftigkeit und Annahme des Evangeliums zwangen. Die Sehnsucht nach dem Objektiven scheint stark aus dem Ressentiment eines in sich

selbst verkrampften und damit in kalter Einsamkeit gestrandeten modernen Ichs gewachsen zu sein. Darum sollten übereifrige Missionare der modernen ungläubigen Welt darin nicht gleich eine Rückbewegung zur katholischen Kirche mit ihrem objektiven Wahrheitsgut sehen. Wo hat sich denn diese Hinbewegung in dem vergangenen Lustrum schon greifbar gezeigt? Wir modernen Menschen sind und bleiben Subjektivisten, weil wir auf dem Zenit einer Kulturbewegung stehen, die den einzelnen will. Der einzelne in der ganzen Ausdehnung seiner schöpferischen Möglichkeiten hat heute Bedeutung, das Sein gilt heute, nicht Name, Titel und Uniform; man schaut auf die Handlung, nicht aufs Wort. Das ist die Urtat des durch das Chaos des Weltkrieges hindurchgegangenen, dem Urgrund des Lebens nähergekommenen Menschengeschlechtes. Man will nicht tote Form und gar noch Uni-Einheitsform für alle. Nein, das Leben schillert in jedem anders, und die Tat springt aus jedem Individuum mit besonderer, nur ihm eigentümlicher Kraft hervor. Das ist die Ehrfurcht der Gegenwart vor dem Letzten in jedem Menschen. Ist das nicht göttlich? Gott schaut in jedem Menschen seinen Eigenwert und trägt ihn zur Reife. Muß nicht der Mensch sich befleißigen, sich dieser Schöpfungstat Gottes anzugleichen? Und wenn wir die heutige Menschheit, so weit ihre Seele durch das Zeitgeschehen für die Werte Gottes aufgebrochen ist, das tun sehen, müssen wir sie dann nicht wurzelhaft religiös nennen?! Und ist es nicht Pflicht der Seelsorge, diesen Menschen, die oft weit, weit vor den Toren der gottgesetzten Heilsanstalt, der Kirche, stehen, zu sagen, daß ihre Haltung, die sie vielleicht nur für humanitär halten, der Boden für das Religiöse ist? Denn ganz hingegeben, aufgeschlossen die Werte schauen in den Menschenseelen, die Dingesehen so, wie sie sind, heißt das nicht, die Dinge schauen und werten so, wie sie daliegen vor den Augen des ewigen Schöpfers, heißt das nicht Ehrfurcht vor Gott in der Seele, vor Gott in der Welt? Und ist das nicht Objektivität, Wirklichkeitstreue eines vom Weltgrund tief erfaßten Wesens, des Religiösen?

Ja, dieser Subjektivismus der neuen



Menschheit ist nicht mehr der vorkriegsmäßige, der nur das Ich wollte in eisiger Abgeschlossenheit, das in Titanenstolz sich in dünkelfhafter Selbsteinkreisung in Pharisäerhöhe hielt, die in Wirklichkeit jämmerliche Tiefe war, da ja alle anderen Werte außer dem vereinsamten Ich von diesem nicht mehr gesehen wurden, weil die Scheuklappen des Stolzes und Hochmutes sich gegen die Offenheit vor Welt und Menschen sträubten. Heute ist diesem Ich die Welt aufgegangen, es ist sehend geworden. Nicht, um nun ganz in die Dinge der Umwelt zu versinken, sich und seine Eigenart an andere, an den Führer, den man freigewählt hat, zu verkaufen, nein, um sein Sondergut an den Werten anderer zu messen, so seine Grenzen und seine Weiten zu erkennen und zu dem zu wachsen, was der ewige Schöpfer in jedem als Anlage grundgelegt hat. Das ist das neue am Objekt orientierte Subjekt. Dieser Subjektivismus ist unbedingt religiös. Man soll sich daher, wenn man Leitlinien für die Erfassung dieser modernen Seelen sucht, sehr wohl hüten, ihnen das einzige Heil im Objektiven zu zeigen, wie es z. B. die allzu-sehr übersteigerte liturgische Bewegung tun möchte.

Gott will alle Ich als einzelne, nicht als Masse. Die neuesten religiösen Objektivierungsbestrebungen der Pastoral aber nivellieren nur, weil sie den Menschen bloß in einer Sphäre seines Wesens schwingen lassen, die allen Menschen gemeinsam sein kann, die daher sicherlich eine Stufe katholischen Gemeinschaftsdienstes darstellt, aber man vergißt, daß jeder einzelne seelisch darüber hinausragen kann. Dann steht er aber sofort im Religiösen einsam, weil da kein Führer mehr ist. Die Objektivisten langen nicht weiter, sie kennen nur Gemeinschaftshaltungen, religiöse Massenschwingungen und sind ständig versucht, diese als das Katholische schlechthin, als das Letzte auszugeben. Wie bitter muß das eine Seele berühren, die längst über diesen Kreis religiöser Lebensäußerungen hinausgewachsen ist. Muß sie nicht irre werden an der Kirche, deren Vertreter eine Schranke zogen vor dem Land, das sie ahnungslos, nur Gott folgend, betreten hat?

Kulturreife Völker folgen nur persönlicher Werbung und Überzeugung, einer Darlegung also, die nicht apologetisch wissenschaftlich alles klarmachen will, um den Verstand in ein Getto der Glaubensannahme beweisführend zu zwingen, sondern einer Anbietung der Offenbarungswahrheiten, die über den Verstand hinausgeht, aber ein Licht und eine Wärme hat, die in unzerreißbaren Bann schlägt, also wirklich eine Überzeugung ist, die über alle menschlichen Wahrheitsbezeugungen mit der Kraft Gottes hinauslangt. Der Priester muß die Wahrheit heute non in persuabilibus verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis, wie Paulus an die Korinther schrieb, dartun, nicht in Wortkünsten der Überredung, sondern in Erweis des Geistes und der Kraft.

Damit stehen wir am wichtigsten und delikatsten Punkt unserer Untersuchung über die Seelsorgskrise. Das sind die Seelsorger selber. Da wir beim katholischen Priester am stärksten, wie sonst in keinem Berufe, an pneumatische, providentielle Berufung glauben müssen, ist es allzu gewagt und erschwert, die Priesterberufe einer Kritik zu unterziehen. Das einfache, unverbildete religiöse Volk kann uns hier Maßstab sein. Es hat ein feines Organ für die seelsorgliche Qualifiziertheit seiner Geistlichen. Es weiß ganz genau, wer nur zu ihm herabsteigt, um in seiner sozialen und geistigen Schicht kumpelhaft mitzuhausen, wer nur gönnerhaft von oben her ex autoritate cui omnia tacent Geistes- und Leibesgnaden austellt, und wer zu ihm herabsteigt mit gütigem Verstehen seiner Gesamtlage, um dann an die Sehnsüchte, die überall in der unteren Volksschicht lauern, anzuknüpfen und es aufwärts zu führen menschlich, sittlich, geistig, religiös. Der letztere ist dem Volk ein Seelsorger. Es verlangt also von ihm Gesamtschau seiner leiblich-geistigen Nöte mit dem Ausblick auf Heilung, Rettung. Gesamtwertung seiner vagen, oft verschleierte und gegensätzlichen Seelsorgbestrebungen und daraus Formung zur Persönlichkeitsstruktur. Der Seelsorger muß also Seher sein, Heiland, der um die ungeheure, an die Ewigkeit ragende Tiefenkraft der Seele weiß, die in jeder Brust in eigentüm-



licher Perspektive sich auftut. Davor muß er hellichtig stehen und gleich den rechten Blickpunkt fassen können, von dem aus alles durchsichtig und übersichtlich wird, zu dem er dann das zappelnde Menschenkind gebieterrisch und doch gütig mit hinaufreißt, daß es in der Eigenschau seiner selbst inne wird und sofort um die Linie seines zukünftigen Lebens weiß. Wie der göttliche Meister mit einem Blick den hl. Petrus zur Totalsicht seines Lebens führte, zu Reue und Umkehr, Magdalena im Garten und Thomas im Saal auf die Knie zwang zum ichformenden Gott-erlebnis.

Ist das denn nicht Anlage, Naturgabe weniger Glücklicher, so Menschen zu dienen? Nein, jeder, der Priester ist — das ist nicht zu kühn — ist dazu berufen und muß dazu gelangen. Viele Geistlichen bleiben zeitlebens nur Theologen, obwohl sie sich mit Nachdruck „Männer der Praxis“ nennen. Sie erfassen das Glaubensgut so intellektuell, nur als dogmatische Fixierungen, und so übermitteln sie es den Leuten mit steter Angst, nichts zu vergessen. Dann wird alles so kompakt, die Gedanken bleiben nur im Rohbau, nur an der Oberfläche, nippend hascht man im Jahre über Dogmatik und Sittenlehre. *Auditus autem per Verbum Christi!* Wort Christi sagen, das aber ist voll Sinn, voll Leben, voll Herz und Seele! Paulus — er war doch sicher von umfassender theologischer Bildung in seiner Zeit — er kannte nur eine Predigt, Christus, den Gekreuzigten. Das heißt, wir müssen selbst dem göttlichen Wort in der Urschwingung unserer Seele angeglichen sein, Christus muß in uns leben, daß alles, was in uns spricht, Christus sagt, nicht mehr wir selber. Dann müssen wir Beter sein, große Beter, in denen Christus betet und der Heilige Geist. „Nicht mehr ich bete, sondern der Geist Gottes betet in mir mit unaussprechlichen Seufzern.“ Ja, das Letzte ist sogar nicht einmal auszusprechen, da gibt's keine Dogmatik mehr. So sollen die Seelen durch die Seele des Priesters ins Schwingen kommen zu neuem Leben. O, das fühlt das Volk sehr wohl, ob Christus auf der Kanzel spricht oder der Vikarius.

Nur der Beter kann zu der großen Ehrfurcht vor der Seele kommen, denn er sieht den ganzen Reigen geschöpflicher Werte auf den Hintergrund der Ewigkeit gestellt und wird sich hüten, ihnen mit dem hohlen Schellenklang dürrtiger Grundsätze organisatorischer Technik und angelernter leerer Phrasen beizukommen. Er wird auch nicht aus unbewußtem Machtstreben nun alles in pfarramtliche Kartotheken einfangen wollen. Oft wird er zurückhaltend sein, nur werbend als Mensch, als Freund, als Führer, oft wird er schweigen, nur beten und warten, warten. Der Herrgott hat Zeit mit den Menschen, warum sollte sie ein Priester mit seinen Seelsorgskindern nicht haben? Ganz selten oder nie wird er den „Herrn“ zeigen. „Lasset euch nicht Rabbi nennen“, sagt der Heiland. So wird ein Seelsorgsbezirk wieder zusammengehalten nicht nur äußerlich durch das pfarramtliche Büro, sondern innerlich durch die Liebe aus Verstehen, aus Ehrfurcht. Das ist das Ziel der Kirche, Seelengemeinschaft, das ist der Sinn alles Katholischen. Ohne diese laufen alle sich katholisch nennenden Bestrebungen leer und tot.

Albert Mecklenbeck, Düsseldorf.

### Die Sonntagschristenlehre.

Den ersten und besten Religionsunterricht hat unser Heiland selbst erteilt. Er gab ihn im Tempel und in den Synagogen, in der Wüste und vom Schiffe aus, auf dem Berge, am Jakobsbrunnen, beim Festmahl des Pharisäers, beim Gang durch die Saatfelder. Dem gebildeten Nikodemus opferte er die Ruhe einer ganzen Nacht. Erfolg hat sein Religionsunterricht nicht immer gehabt. Er weinte über das verstockte Jerusalem, und doch lehrte er, wie der Evangelist Lukas erzählt, täglich im Tempel.

Die älteste Form der Christenlehre ist der Katechumenat. Er war die altchristliche Lehr- und Erziehungsschule und der Bischof in eigner Person der Lehrer. Als die Kirche zu Volks- und Missionskirche wurde und an die Stelle der Erwachsenentaufe die Kindertaufe trat, zerfiel dieses altherwürdige Institut. Im Mittelalter wurden Eltern und Paten die von der Kirche beauftragten und mit der Verant-

wortung für die religiöse Erziehung des Kindes belasteten Träger der „*initiatio christiana*“, und die Unterweisung der heranwachsenden Jugend übernahm zugleich mit der Belehrung der Erwachsenen für lange Zeit die Pfarrpredigt.

Trotzdem verschwand auch der kirchliche Jugendunterricht niemals ganz und erlebte seit dem Ausgang des Mittelalters, als die Notwendigkeit einer gründlicheren religiösen Unterweisung des Volkes sich immer stärker fühlbar machte, in der Jugend- und Volkskatechese am Sonntag nachmittag eine Wiedererneuerung, die bis in unsere Tage sich erhalten hat. Mit großer Entschiedenheit machte das Tridentinum diesen kirchlichen Volksunterricht allen Pfarrern zur strengen Pflicht. Und der C. J. C. greift seine Anordnungen in can. 1332 wieder auf: *Diebus dominicis aliisque festis de praecepto ea hora, quae suo iudicio magis apta sit ad populi frequentiam, debet insuper parochus catechismum fidelibus adultis, sermone ad eorum captum accomodato, explicare.* M. a. W.: Der Pfarrer muß an den Sonntagen und gebotenen Feiertagen auch den Erwachsenen zu einer geeigneten Zeit und in leicht verständlicher Weise in der Kirche den Katechismus erklären. Er muß Christenlehre halten.

Über die Notwendigkeit einer soliden religiösen Unterweisung unserer Gläubigen ist wohl in unserer Zeit, in der die religiöse Unwissenheit so weit um sich gegriffen hat und so viel Gleichgültigkeit und Abfall nach sich zieht, kein Wort zu verlieren. Kein Wort auch darüber, daß die Christenlehre der Predigt gegenüber, so wichtig und wertvoll uns diese ist, ihre besonderen Vorzüge hat und, in der rechten Weise gehalten, insbesondere in nicht übergroßen Gemeinden bei aller Schlichtheit der Form oft weit unmittelbarer und eindringlicher zu wirken vermag, daneben in Stoff und Behandlung viel größere Freiheit gewährt als die in den liturgischen Gottesdienst eingefügte Predigt. Um so mehr ist es zu beklagen, daß der Besuch der Christenlehre fast überall ein sehr mangelhafter geworden ist. Selbst auf dem Lande in sonst noch guten Gemeinden fehlt der größte Teil der schulentlassenen Jugend und der Erwachsenen. Die Christen-

lehre ist zur Kinderlehre geworden, und selbst die Kinder sind nicht mehr alle da. Gewiß sind die Zeitumstände gerade der Christenlehre nicht günstig. Der Vergnügungssucht und dem Sport droht der kirchliche Nachmittagsgottesdienst völlig zum Opfer zu fallen, und weder Eltern noch Kirche noch Schule besitzen noch Autorität genug, die heranwachsende Jugend zum Besuche des kirchlichen Unterrichtes anzuhalten, allzuoft aber auch nicht mehr das nötige Maß an Verständnis und gutem Willen. Das alles ist um so bedauerlicher, als sich gerade jetzt der Gemeindegedanke wieder vielfach durchzusetzen beginnt und gerade die sonntägliche Volks- und Jugendkatechese dem Pfarrer erwünschte Gelegenheit böte, die Pfarrfamilie um sich zu versammeln und von seinen Freuden und Sorgen, Plänen und Hoffnungen zu ihr zu sprechen.

Gibt es denn wohl Mittel, unsere abgestorbene oder absterbende Sonntagschristenlehre wieder zu beleben?

Zunächst wäre da wohl einmal eine ganze Reihe von äußeren Hindernissen aus dem Wege zu schaffen. Ich denke an die Zersplitterung des nachmittägigen Gottesdienstes durch Bruderschaften, Andachten und Versammlungen der Standesvereine. Sie verschuldet ohne Zweifel teilweise die Entvölkerung der Christenlehre, auch an kleineren und mittleren Orten. Wäre nicht manches davon zusammenzulegen, mit der Kommunionfeier am Morgen zu verbinden, auf einen Abend der Woche anzusetzen? Meines Erachtens sollte es Grundsatz werden: Am Sonntag vormittag nach Möglichkeit Dezentralisation, d. h. möglichst viele heilige Messen, und jede mit einer kurzen Predigt; am nachmittag dagegen ebenso starke Zentralisation, d. h. möglichst nur eine einzige Andacht, Christenlehre für die ganze Pfarrgemeinde.

Sehr viel bedeutet sodann für das Leben und Sterben der Volkschristenlehre eine geschickte Stoffwahl und Stoffbehandlung. Das letzte Ziel, dem auch diese Katechese zustrebt, ist die Einführung in den katholischen Glauben und das katholische Leben. Aber die Wege, die zu diesem Ziele hinführen, werden vielfach andere sein



müssen als in der Schulkatechese, werden tiefer in ihr Verständnis hinab- und weiter ins Leben hineinführen müssen; werden auch manches aufnehmen und eingehender behandeln können, was der Schulunterricht noch beiseite lassen mußte. Drei Stoffkreise verdienen schon deshalb besondere Berücksichtigung, weil sie unserm Volke vielfach neues bieten und nach meiner Erfahrung stets aufmerksame und dankbare Zuhörer in großer Zahl finden: die Liturgie, die Geschichte unserer Kirche und unser deutsches Kirchenlied. Wie wenig wissen unsere Gläubigen im Durchschnitt noch von der tiefsinnigen Liturgie der heiligen Messe und der Sakramente, von den kirchlichen Zeiten und Festen, vom Gotteshause und vom Friedhof! Und wie gerne hören sie davon! In jedem Jahre setze ich für die drei ersten Abende der Karwoche einen Volksunterricht an über die Zeremonien der heiligen Woche, sehe die Mitglieder meiner Gemeinde in großer Zahl um mich versammelt und beobachte, mit wieviel Verständnis und Liebe sie nach dieser Belehrung dem Gottesdienst der drei letzten Tage folgen. Nicht weniger unmittelbar und eindrucksvoll spricht zu Verstand und Herz das Leben und Wirken der großen Männer und Frauen unserer Kirche; manches Mißverständnis kann hier behoben, mancher Angriff auf die kirchlichen Persönlichkeiten und Einrichtungen widerlegt werden, ohne in aufdringliche Apologetik oder gar Polemik zu verfallen. Endlich unser deutsches Kirchenlied! Haben wir wohl einen richtigen Begriff davon, wie wenig unser Volk sich denkt, wenn es die schon in der Schule gelernten und von Jugend auf ihm vertrauten Kirchenlieder singt? Vielen geht eine vollkommen neue Welt auf, wenn ihnen gezeigt wird, wie in diesen Liedern die Wahrheiten unseres Glaubens oft in überraschend schöner und zutreffender Form sich wiederfinden.

Um der Christenlehre ihren ehemaligen Platz im kirchlichen Leben wieder zu verschaffen, wird es nötig sein, die Pfarrkinder immer wieder, insbesondere auch in den Morgenpredigten, auf ihren Zweck und Wert aufmerksam zu machen. Bisweilen wird es sich auch empfehlen, das Thema in der Gottes-

dienstordnung oder Kirchenzeitung schon vorher bekanntzugeben. Für die Zeit der Christenlehre sind die örtlichen Verhältnisse von ausschlaggebender Bedeutung. Wir sind durchaus nicht an die oft recht unbequeme frühe Nachmittagsstunde gebunden; vereinzelt soll sich der Versuch bereits bewährt haben, sie im Sommer auf den Sonntag abend nach der Zeit für den Familienspaziergang zu legen. Nach meiner Erfahrung soll die Katechese selbst nicht über 20 bis 25 Minuten ausgedehnt und auch die sie umrahmende Andacht nicht allzusehr in die Länge gezogen werden. Bei besonderen Gelegenheiten mag dann dieser gottesdienstliche Rahmen auch einmal recht festlich und feierlich ausgestaltet werden. Voraussetzung für die Wirksamkeit der Katechese ist unter allen Umständen eine sorgfältige Vorbereitung — kein Katechisieren aus dem Stegreif! —, beständige Verknüpfung mit dem Leben und als Abschluß eine Gemüt und Willen erfassende adhortatio.

„Glücklich die Gemeinde,“ schreibt Bischof Keppler in einem Hirtenbrief, „die von alten Zeiten her die schöne Sitte bewahrt hat, sich auch zur Christenlehre fast vollzählig einzufinden. Da wird die Christenlehre wirklich zur Volkshochschule für jung und alt, und können ihre erhellenden und erbaulichen Einflüsse bis auf den Grund des Volkslebens dringen. Wo diese schöne Sitte ausgestorben ist, sollte man die Mühe nicht scheuen, sie allmählich wieder neu zu beleben. Es finden sich doch in jeder Gemeinde edle Seelen, die dafür zu gewinnen sind.“

Pfarrer B r a n d t s , Jülich.

\*

Die Sonntagschristenlehre, auf die in der vorstehenden Zuschrift in dankenswerter Weise wieder einmal die Aufmerksamkeit hingelenkt wird, hat in den letzten Jahren auch in Süddeutschland wiederholt sowohl einzelne Diözesansynoden wie auch katechetische Kurse und katechetische Fachorgane (vgl. Katechetische Blätter 1924, H. 5, 199 ff.) beschäftigt. Hier ist die Frage vor allem dadurch eine schwierige und brennende geworden, daß einerseits die Schulordnung



neuerdings der Kirchenkatechese nach dem Hauptgottesdienst am Sonntag morgen oder am Nachmittage nicht mehr den Schutz und die Förderung wie ehemals zuteil werden läßt, anderseits aber der Religionsunterricht in den Fortbildungsschulen die alte Christenlehre in den größeren Städten völlig zu verdrängen droht. Demgegenüber wird auch hier von allen Seiten darauf hingewiesen, daß die kirchliche Christenlehre schon um der Erwachsenen, die sie heute namentlich auf dem Lande noch eifrig besuchen, und um derjenigen Jugendlichen willen, die von der Fortbildungsschulpflicht nicht mehr erfaßt werden oder dort ohne planmäßigen Religionsunterricht bleiben, unter allen Umständen gehalten werden muß. Unterstützung seitens der weltlichen Behörden, die ehemals die Versäumnis der Christenlehre unter Strafe stellten, ist heute nicht mehr zu hoffen und auch nicht mehr zu wünschen. „Nur der in der Gemeinde herrschende Geist und die Persönlichkeit des Seelsorgers vermögen die Jugendlichen im treuen Besuch der Christenlehre zu erhalten.“ Darum beschäftigt augenblicklich auch den süddeutschen Klerus die Frage, wie die Kirchenkatechese für alt und jung anziehend gestaltet werden könne, und auch hier bewegen sich die meisten Vorschläge in der Richtung der vorstehenden Zuschrift.

Übereinstimmend wird hüben und drüben anerkannt, daß neben der Predigt eine Möglichkeit zu systematischer Weiterbildung und Höherführung all der vielen Suchenden und Strebenden, die heute in jeder Gemeinde sich finden, dringend erwünscht wäre. „Täuschen wir uns nicht,“ schreibt dazu ein Großstadtseelsorger unserer Erzdiözese, „so wächst zusehends die Zahl derer, die diese Bedürfnisse in allerhand Sekten und religiösen Grüppchen befriedigt zu sehen glauben. Dutzende von theosophischen, anthroposophischen und okkultistischen Logen und Zirkeln aller Art überschwemmen unsere Großstädte, und zu einem nicht geringen Teil sind ihre Mitglieder Katholiken, die öfters keineswegs mit der Kirche gebrochen haben, einen solchen Bruch auch gar nicht beabsichtigen, aber durch das, was sie dort hören und sehen, zweifellos dem kirchlichen Leben entfremdet werden. Ge-

wiß, mancherlei Gelegenheiten zu religiöser Fortbildung bieten sich heute in den katholischen Städten durch Vorträge und Kurse, die Akademikerverband, Frauenbund u. a. einrichten. Aber alle diese Veranstaltungen stehen zusammenhanglos nebeneinander, es fehlt die Möglichkeit planmäßiger Durcharbeitung eines bestimmten Stoffkreises und gründlicher Belehrung. Oft sind die vorhandenen Einrichtungen auch nur einzelnen Gruppen zugänglich.“ Was daraus gefolgert wird, führt zwar über die Christenlehre hinaus, verfolgt aber für einen engeren Kreis der Pfarrangehörigen annähernd das gleiche Ziel: ein planmäßiger religiöser Unterricht außerhalb des Gottesdienstes und der Kirche, aber in die Hände des Pfarrklerus gelegt, positiv auf eine Erschließung der ganzen Tiefe und Schönheit der katholischen Lehre und des katholischen Lebensideals hin gerichtet, aber in engster Fühlung mit den Irrtümern und religiösen Unterströmungen der Gegenwart. Nützlichkeit und Schwierigkeit einer derartigen Einrichtung, die vor allem wieder an den Unterrichtenden neue und schwere Anforderungen stellt, liegen dicht beieinander. In den Bibelabenden ist wohl auch schon ein Anfang gemacht. Endgültig können über Durchführbarkeit und Erfolg nur praktische Versuche entscheiden.

### Bibelstudium.

In seinem Aufsatz „Der Bibeldoktor“ bemerkt Prof. Dr. Koeniger (oben S. 56) zu Prof. Hillings Vorschlag, auch in Deutschland Bibel Institute zu gründen: „Richtig ist, daß unsere katholischen Fakultäten, so wie sie heute sind, volle Ausbildung für die Bibelwissenschaft nach Art und Umfang des römischen Bibelinstituts (von mir gesperrt) nicht geben können.“ Da ich zu denen gehöre, die im Gegensatz zu Koeniger die Errichtung eines deutschen Bibelinstituts warm begrüßen würden (vgl. meinen Aufsatz „Ein deutsches Bibelinstitut“ in den „Münchener Neuesten Nachrichten“ 1924, Nr. 323), gestatte ich mir, zur angeführten Bemerkung Koenigers darzulegen, daß Art und Umfang des Unterrichts am Bibelinstitut in Rom das, was von den

meisten deutschen theologischen Fakultäten geboten wird, nicht übertrifft.

In Deutschland hört ein Kandidat der Theologie im Laufe seines Studiums je eine Vorlesung über Einleitung in das Alte und in das Neue Testament, die meist vierstündig gehalten wird, und außerdem durchschnittlich acht vierstündige Vorlesungen über biblische Exegese. (Vgl. die von der Theologischen Fakultät in München herausgegebene „Einführung in das Studium der Theologie“, Kempten 1921, Tabelle II. Inzwischen ist wohl fast überall eine Verlängerung des theologischen Studiums und damit auch eine Vermehrung des exegetischen Lehrstoffes eingetreten.) Das ergibt in summa 40 Semesterstunden. Am römischen Bibelinstitut hört gegenwärtig nach den *Acta Pontificii Instituti Biblici et Orientalis* vom 1. November 1924 ein Alumnus des ersten Jahres folgende Vorlesungen: Im ersten Semester *Inspiratio* zweistündig, *Introductio V. T.* zweistündig, im zweiten Semester *Historia Textus* zweistündig und *Introductio N. T.* zweistündig. Im zweiten Jahr vermehrt sich der Stoff etwas; in beiden Semestern wird Exegesis N. T. je zweistündig, Exegesis V. T. je zweistündig, *Geographia biblica* je einstündig und *Historia biblica* je einstündig vorgetragen. Das dritte Jahr bringt keine nennenswerte Steigerung mehr; es werden außer der je zweistündigen Exegesis N. T. und Exegesis V. T. und der je einstündigen *Historia biblica*, die in beiden Semestern gelesen werden, im ersten Semester noch gehört *Historia exegesis* einstündig und im zweiten Semester *Archaeologia biblica* zweistündig. Die Alumnus des ersten Jahres hören also wöchentlich je 4, die des zweiten je 6 und die des dritten ebenfalls je 6 (im zweiten Semester 7) Stunden. Das gibt in summa 32 (33) Semesterstunden — eine Zahl, die wohl von den meisten theologischen Fakultäten übertroffen wird.

Außer acht bleiben bei dieser Vergleichung natürlich alle sprachlichen Vorlesungen über Hebräisch, Aramäisch, Syrisch, Assyrisch, Arabisch und Griechisch. Dieser Unterricht wird an den deutschen Universitäten innerhalb der philosophischen Fakultät meist noch

in größerem Umfange erteilt; Hebräisch und Aramäisch sind auch Lehrfächer innerhalb der theologischen Fakultät. Ebenso blieben außer acht die hier wie dort gehaltenen kleineren fakultativen Vorlesungen und Vorträge, da wohl auch hierin die römische und die deutsche Praxis sich das Gleichgewicht halten. Hingegen vermisste ich im römischen Studienplan die jetzt wohl an den meisten deutschen Fakultäten eingeführten seminaristischen Übungen, die wöchentlich ein- oder zweistündig abgehalten werden. Sie fallen bei einem Vergleich doch stark in die deutsche Wagschale.

Ich kann also nicht zugeben, daß ein „Bibeldoktor“ mehr und besser ausgebildet wird als ein deutscher Doktor der Theologie, der auf Grund einer exegetischen Dissertation promoviert wird. Der einzige bedeutende Einwand, der dagegen erhoben werden könnte, ist der, daß die Vorlesungen des Bibelinstitutes ja von Kandidaten gehört werden, die ihr theologisches Studium, also auch das der Exegese, schon absolviert haben. Wenn also ein objektiver Vergleich angestellt wird, muß zu den am Bibelinstitut gegebenen Vorlesungen noch addiert werden, was seine Alumnus vorher schon an biblischen Vorlesungen gehört haben. Das ist aber bei der Verschiedenheit der Nationalität und der Vorbildung der Alumnus eine sehr variable Größe. Nehmen wir aber den sehr günstigen Fall an, daß ein Alumnus des Bibelinstitutes vorher die theologischen Kurse der Gregoriana in Rom oder einer nach ihren Plänen unterrichtenden Fakultät absolviert hat. Nach dem *Kalendarium Pontificiae Universitatis Gregoriana* (Rom 1924) hört man dort im ersten Jahre zweistündig *Introductio* in *S. Scripturam*, im zweiten Jahre überhaupt keine exegetische (und kirchengeschichtliche) Vorlesung, im dritten und vierten Jahre je 3 Stunden alttestamentliche und je 2 Stunden neutestamentliche Exegese. Das ergibt ein Plus von 24 Semesterstunden, die dann dem „Bibeldoktor“ noch angerechnet werden müssen. Andererseits ist aber auch zu berücksichtigen, daß die von der Gregoriana geforderte Vorbildung für das philosophische und theo-



logische Studium nur verlangt: „cursum humaniorum litterarum praesertim latinarum et graecum, saltem per quinque annos productum atque rite legitimeque absolutum“ (Kalendarium S. 4 f.: Sperrung von mir). Das ist natürlich eine erheblich geringere Forderung, als sie in Deutschland erhoben wird, wo überall das Abiturium eines humanistischen Gymnasiums als Voraussetzung für das Theologiestudium verlangt wird. Darum nimmt z. B. der philosophische Lehrplan der Gregoriana auch noch elementare Mathematik (ein Jahr lang fünfstündig) und Physik (ebenso fünfstündig) u. a. auf, was in Deutschland zum großen Teil schon am Gymnasium doziert wird. Sonst enthält der römische philosophische Lehrplan zwar nicht wesentlich mehr Fächer (nur *Philosophia moralis* und *Theodicea* je fünfstündig) als die meisten deutschen Pläne; aber es ist dort ein erheblich höheres Stundenmaß dafür angesetzt (z. B. für Logik und generelle Metaphysik ein Jahr lang zehnstündig). — Daß am Bibelinstitut auch *Lingua graeca biblica* 2 Semester lang zweistündig doziert wird, wird wohl auch dadurch veranlaßt sein, daß manche Alumnus noch der Fortbildung im Griechischen bedürfen. Um bloß mit den Eigenheiten des biblischen Griechisch bekannt zu machen, genügen bei humanistisch gut vorgebildeten Zuhörern gelegentliche Hinweise in den exegetischen Vorlesungen oder ein kürzeres Kolleg. Geringere Vorbildung drückt aber bekanntlich auf das Niveau von Vorlesungen. Darum dürfen die vor Besuch des Bibelinstitutes gehörten Vorlesungen nicht voll in Rechnung gestellt werden. Deshalb bieten die Vorlesungen des Bibelinstitutes auch zum Teil Stoffe, die schon früher behandelt sein müßten, wie z. B. Einleitungsthemen. Die Verschiedenheit der Vorbildung seiner Zuhörer nötigt ja zu solchen Konzessionen und läßt keinen Weiterbau auf gemeinsamem Fundament zu. Andererseits hat sicher jeder deutsche Doktor der Theologie, der, wie man sagt, „in der Exegese promoviert hat“, sicher exegetische Vorlesungen über das Pflichtmaß hinaus gehört — abgesehen vom erwähnten Besuch der Seminarien —, so daß er auch hierin

seinem römischen Doktorkollegen nicht nachsteht.

Die äußeren Bedingungen, wie sie sich aus den Lehrplänen ergeben, begründen also keinerlei Inferiorität des deutschen biblischen Unterrichts gegenüber dem römischen. Im übrigen gilt in dieser Beziehung, daß der Geist es ist, der lebendig macht. Das Päpstliche Bibelinstitut hat sich bereits große Verdienste erworben, und nichts liegt mir ferner, als gegen diese Lehranstalt aufzutreten. Diese Zeilen wollen ebenso wie meine früheren Ausführungen nur davor warnen, daß längst bestehende und erprobte deutsche Anstalten für den biblischen Unterricht geringer geschätzt oder geschädigt werden. Auch ein deutsches Bibelinstitut — natürlich nicht mehrere — denke ich mir nicht als Konkurrenzanstalt gegen das römische, sondern als Mitarbeiterin auf einem großen und schwierigen Arbeitsfelde.

Prof. Joseph Sickenberger, München.

\*

Verfasser obiger Entgegnung glaubt aus meinem Artikel (s. diese Zeitschrift 2, 1925, 49—57) herauslesen zu müssen, daß ich die Errichtung eines deutschen Bibelinstituts nicht warm begrüße. Ein solcher Gedanke ist in meinen Worten weder mittelbar noch unmittelbar enthalten. Der in Betracht kommende Schlußsatz besagt vielmehr nur 1., daß es für die katholischen Fakultäten schwierig sein dürfte, es dem römischen Bibelinstitut nach der dermaligen Lage der Dinge gleichzutun, 2., daß die Schaffung mehrerer Bibelinstitute, insbesondere also auch eines deutschen, seitens der römischen Kurie nicht einmal gern gesehen würde. Denn „offensichtlich soll es einer der Zwecke des neuen *Motuproprio Biblicorum scientiam* sein, dem römischen Bibelinstitut einmal eine gewisse Anzahl von Mitgliedern jährlich zu sichern; das würde aber durch Errichtung zahlreicher neuer Parallelinstitute wieder vereitelt“ (S. 57). Demgegenüber hat alles Vorrechnen, wie es in obiger Entgegnung geschieht, gar keinen Zweck, zumal auch die Rechnung in mancherlei Hinsicht gar nicht stimmt. Was die Art der Ausbildung am römischen Bibel-



institut betrifft, so hat Prof. Sickenberger selbst in seinem Artikel in der Tageszeitung der „Münchener Neuesten Nachrichten“ vom 26. November 1924, der mir erst nachträglich bekannt wurde, auf diese Seite der Sache im nämlichen Sinne hingewiesen, in dem ich sie auch verstehe. A. M. Koeniger.

### Katholische Hochschulen.

Im Jahre 1856 erschien auf der Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands zum ersten Male der Antrag, dem Episkopat die Metropole Salzburg als Sitz einer katholischen Universität für Österreich und Deutschland vorzuschlagen. Damit war eine Frage aufgerollt, die hinfort länger als ein halbes Jahrhundert die deutschen Katholiken beschäftigt hat und in lebhaftem Für und Wider immer wieder erörtert worden ist. Ein Rückblick in die Geschichte der letzten hundert Jahre, in denen der deutsche Katholizismus sich jahrzehntelang einer gerade von den hohen Schulen vordringenden kirchenfeindlichen und materialistischen Zeitströmung gegenüber sah, dabei zugleich selbst in einem fast hoffnungslosen Ringen um Gleichberechtigung und Geltung im politischen und geistigen Leben stand, läßt die Zähigkeit und Opferwilligkeit verstehen, mit der dieser Plan durch mehr als zwei Menschenalter hindurch verfolgt und gefördert worden ist. Bereits 1862 beauftragte die Aachener Generalversammlung einen Universitätsausschuß, zu dessen Vorsitzendem 1863 ein päpstliches Breve den jeweiligen Kölner Erzbischof ernannte, mit der Inangriffnahme der Vorarbeiten, nachdem ein auf dieser Tagung erstatteter Bericht über die Erfolge der 1834 von den belgischen Glaubensgenossen ins Leben gerufenen Universität Löwen die Hoffnungen neu belebt hatte.

Freilich fehlte es auch von Anfang an nicht an Stimmen, die dem Vorhaben mit größerer Zurückhaltung gegenüberstanden und zur Vorsicht mahnten. Schon 1857 wurden solche in Salzburg laut. 1863 begründete sodann der Würzburger Kirchenhistoriker und spätere Kardinal *Hergenröther* seine Bedenken gediegen und sachlich auf der Generalversammlung zu Frankfurt, weniger glücklich der

Tübinger Theologe *Joh. v. Kuhn* in einer dem Ausschuß vorgelegten Denkschrift. Den Kern der Erörterungen bildet die Frage, die auch heute noch bei allen ähnlichen Anlässen zur Entscheidung steht; Sollen die Katholiken inmitten des geistigen Lebens ihres Volkes sich ihr eigenes Haus erbauen und von hier aus mit ihren immerhin beschränkten privaten Mitteln den Wettbewerb mit den unvergleichlich reicher ausgestatteten allgemeinen und öffentlichen Organisationen und Einrichtungen wagen? Oder soll es ihr Ziel sein, sich durch unermüdliche, wenn auch vorerst noch wenig anerkannte Mitarbeit zuletzt auch an den großen staatlichen Gründungen, zu deren Unterhaltung sie ohnehin mit beitragen, die jeder tüchtigen Leistung gebührende Achtung und Geltung zu erkämpfen?

Vielleicht ist diese Frage überhaupt nicht grundsätzlich und allgemein gültig, sondern nur aus den jeweiligen Verhältnissen heraus zu entscheiden. Jedenfalls bringt mancherlei wertvolles und zum Nachdenken anregendes Material dazu ein Aufsatz über „Die katholische Hochschulbewegung außerhalb Deutschlands“ aus der Feder von *Joseph Grisar S. J.* in den „Stimmen der Zeit“ (Aprilheft 1925). Nach dieser sorgfältigen Zusammenstellung bestehen in Europa zur Zeit 17 katholische „Hochschulen“, das heißt — der Begriff ist sehr vieldeutig! — Anstalten für die letzte wissenschaftliche Schulung zu den höheren Lebensberufen, unter Ausschluß der rein theologischen Lehranstalten. Von diesen können als Volluniversitäten mit den in Deutschland üblichen vier Fakultäten (theologische, philosophische, juristische und medizinische) gelten: *Löwen*, die älteste (gegr. 1834) und mit gegenwärtig wieder 3400 Studierenden erfolgreichste von allen, und *Lille* (gegr. 1875), neben *Paris*, *Lyon*, *Angers* und *Toulouse* eines der fünf „*Instituts catholiques*“ (so genannt seit 1881). Alle anderen weichen im Aufbau mehr oder minder stark vom deutschen Universitätstypus ab. Sehr nahe stehen ihm freilich noch *Freiburg* in der Schweiz (gegr. 1889), wo lediglich die medizinische Fakultät durch eine mathematisch-naturwissenschaftliche ersetzt ist, sowie die drei jüngsten Gründungen *L* *u* *b*

lin (gegr. 1918), Mailand (1920) und Nymegen (1923). Die Zahl der Studierenden betrug während der letzten Semester in Freiburg 557, Lublin 350, Mailand 310, Nymegen 269. Zwischen 200 und 500 bewegen sich auch die Hörerziffern der übrigen katholischen Hochschulen auf dem europäischen Kontinent.

Viel reicher hat sich das katholische Hochschulwesen in Nordamerika entfalten können, wo ohnehin die unbeschränkte Unterrichtsfreiheit und die bekannte Freigebigkeit der zahlreichen Dollarkönige den privaten Hochschulgründungen einen gewaltigen Vorsprung vor den staatlichen Universitäten verschafft hat. Allerdings ist auch gerade hier der Begriff „Universität“ und „Hochschule“ noch viel dehnbare und der Aufbau der 15 katholischen Institute, die sich „Universitäten“ nennen, ein weit mannigfaltiger als bei uns. Immerhin können die Jesuitenuniversität in St. Louis (gegr. bereits 1818), die Universitäten in Washington (1889) und Milwaukee, die Fordham-Universität in New York und die Jesuitenhochschule in Georgetown den Universitäten der alten Welt an die Seite gestellt werden, und ihre Hörerzahl ist teilweise eine erstaunlich hohe. Zu diesen katholischen Hochschulinstitutionen in der Union kommen noch die sehr bedeutenden katholischen Universitäten Kanadas, Quebec (1852) und Montreal (1876), sowie in Südamerika vor allem die Dominikaneruniversität Manila (gegr. 1611), eine Volluniversität und, wie fast alle amerikanischen Hochschulen, mit Instituten und Sammlungen aufs reichste ausgestattet.

Auf dem asiatischen Kontinent liegen weitere 10 katholische Hochschulen, darunter vier Jesuitenuniversitäten in Indien, die St.-Josephs-Universität in Beirut (1875), in Japan Tokio (1913), in China seit 1924 Peking.

Über die äußere Lage, die Erfolge und Aussichten dieser katholischen Hochschulen ist in G.s Aufsatz mancherlei in und zwischen den Zeilen zu lesen. So hoch der Idealismus und die Opferbereitschaft anzuerkennen sind, die sie schufen und bis heute erhielten: „ka-

tholische Hochschulen, die als Universitäten für das Schul- und Geistesleben der Katholiken etwas Wesentliches bedeuten, haben wir doch eigentlich nur in Belgien und in den englisch-amerikanischen Gebieten“. Daß die katholischen Institute Frankreichs finanziell mühsam um ihr Dasein kämpfen, erklärt sich leicht aus der bedrängten Lage der französischen Kirche; umso höher sind ihre wissenschaftlichen Leistungen zu veranschlagen, für die eine lange Reihe hochbedeutender Veröffentlichungen gerade der letztvergangenen Jahre Zeugnis ablegen. Bedenklicher muß es stimmen, daß auch die katholische Hochschule in Freiburg, wiewohl staatlich anerkannte Universität, sich gegenüber den Staatsuniversitäten nur schwer durchzusetzen vermag und von den katholischen Studierenden der Schweiz längst nicht in dem erhofften Maße aufgesucht wird. Und selbst von den äußerlich so glänzend dastehenden Gründungen in der nordamerikanischen Union liest man, daß sogar die großen, führenden Anstalten unter ihnen im amerikanischen Geistes- und Schulleben einfach ignoriert werden, daß sie nicht nur im Wettbewerb mit den fabelhaft reich dotierten privaten und öffentlichen Universitäten weit zurückbleiben, sondern sich sogar teilweise nur mühsam über Wasser halten können und vielfach nur „von der opfernden Armut der Orden leben, die sich ihnen widmen“. Der Verfasser zieht daraus den sehr beachtenswerten Schluß, daß heute nur dort noch ein dauernder Erfolg für eine katholische Universität zu erhoffen sei, wo sie über ungewöhnlich reiche Mittel verfüge, rechtlich den Staatsuniversitäten gleichgestellt sei und nicht von vornherein durch das wissenschaftliche und geschichtliche Übergewicht ihrer weltlichen Nebenbuhlerinnen erdrückt werde. Darum bezeichnete noch 1923 Kardinal Bourne auf dem Katholikentag in Birmingham den Plan einer katholischen Universität für England, wo Oxford und Cambridge geradezu ein Stück der lebendigen Geschichte des Landes geworden seien, als ein vollkommen hoffnungsloses Unterfangen. Aus gleichem Grunde erscheinen dem Verfasser auch die Aussichten für eine katholische Universität in Deutschland



recht ungünstig. In Mailand und Nymegen erachtet er dagegen die Vorbedingungen für einen bleibenden Erfolg als gegeben, wenn die Hilfsbereitschaft der Katholiken Italiens und Hollands hält, was sie verspricht.

Ein rühmliches Zeugnis für die wissenschaftliche Regsamkeit gerade dieser jüngsten katholischen Hochschulen legt die stattliche Serie der Publikationen ab, die uns jüngst die Mailänder *Università Cattolica del S. Cuore* durch ihren rührigen Rektor und Begründer, den weitbekannten Franziskaner *Dr. Agostino Gemelli*, vorlegte. In eine philosophische, philologische, historische und sozialwissenschaftliche Sektion gegliedert, umfaßt die erst vor zwei Jahren begründete Sammlung heute schon 18, zum Teil recht stattliche Bände, unter denen die reich illustrierten „*Saggi e studi di antichità*“ von Aristide Calderini, die „*Politica economica internazionale inglese*“ von Jacopo Mazzei und das Kantwerk von P. A. Gemelli besonders hervorgehoben seien. Die philosophische Fakultät ist außerdem Herausgeberin der Zweimonatsschrift „*Rivista di Filosofia neoscolastica*“, während P. Gemelli selbst mit zwei Mitarbeitern die monatlich erscheinende „*Rivista del clero italiano*“ leitet. S.

### Dem Andenken Benedikts XV.

Am 15. August 1921 richtete Papst Benedikt XV. an Kardinal Gasparri ein Schreiben, in dem es hieß: „Wir stehen vor einer der furchtbarsten Katastrophen, die die Geschichte kennt. Eine unermeßliche Menge menschlicher Geschöpfe, vom Hunger gequält, eine sichere Beute des Typhus und der Cholera, irrt verzweifelt in einem ausgedörrten und ausgesogenen Lande umher. Sie strömen den volkreichen Städten zu, wo sie Nahrung zu finden hoffen, aber bewaffnete Gewalt jagt sie zurück. Von den Niederungen der Wolga her dringt aus dem Munde von Millionen, die dem sicheren Tode geweiht sind, ein Schrei um Menschlichkeit und Erbarmen zu uns herüber.“

Der Papst hatte nicht zuviel gesagt. Im Süden Rußlands, auf einem Gebiete, das an Größe dem ganzen übrigen Europa gleich-

kommt, kämpften damals mehr als 40 Millionen Menschen den Verzweigungskampf mit dem Hungergespent, das im Gefolge des Krieges und der Revolution über das unglückliche Land dahinschritt. 10 Millionen sind dem grausamen Feinde erlegen, weitere 10 Millionen hätten ihr Schicksal geteilt ohne die Hilfsexpeditionen, die bald von verschiedenen Seiten ausgerüstet und in das Hungergebiet hineingeschickt wurden. In der Geschichte dieser Rettungsarbeit wird für immer an erster Stelle das großzügige Hilfswerk Benedikts XV. für die russischen Kinder stehen bleiben. Im 14. Hefte (April/Mai 1925) der vom Päpstlichen Orientalischen Institut herausgegebenen „*Orientalia Christiana*“ berichtet darüber *P. d'Herbigny* S. J. unter dem Titel „*L'aide pontificale aux enfants affamés de Russie*“. Ein Heft von 80 Seiten. Aber man kann kaum etwas Ergreifenderes lesen als diese wenigen Blätter und nichts Erschütternderes sehen als die beigegebenen zahlreichen photographischen Aufnahmen von diesen Stätten des Elends und des Todes.

Um dem Tode zu entfliehen und Lebensmittel zu suchen, verließen die Massen die Dörfer, die verpestet waren durch die Menge der unbeerdigten Toten. Aber sie säten neues Verderben, wohin sie auf ihren Wanderungen kamen. Erschöpft fielen die meisten schließlich am Wege nieder, oder sie streckten sich freiwillig aus, um den Tod zu erwarten, halb verzweifelt, halb resigniert, wie eben ein Slawe dem Unabwendbaren entgegensieht. Es kam vor, daß der Tod eine ganze Familie überfiel in dem Augenblicke, wo sie mit dem Aufgebot ihrer letzten Kräfte versuchte, den Helfern entgegenzulaufen, die sich dem Dorfe nahten. Eltern trennten sich von ihren Kindern, um nicht Zeuge ihrer Qualen zu sein. Verlassen irrten dann die kleinen Geschöpfe umher, bald allein, bald in großen Trupps, ohne irgendeine Bekleidung, zum Skelett abgemagert und mit dem aufgedunsenen Leibe, der eine Folge der Hungerqualen ist. Selbst wenn die Hilfskolonnen sie auffanden, war es trotz aufopfernder Mühe nur zu oft nicht möglich, sie am Leben zu erhalten. Unter Schmerzen, die es notwendig machten, sie



von den Mitleidenden zu trennen, gaben sie den Geist auf, und Kinder von 7 bis 10 Jahren lagen dann stumm da, mit den Gesichtszügen alter Männer und Frauen, die jahrzehntelang gelitten haben. Furchtbar aber sah es in den verlassenen Dörfern und selbst Städten aus. Oft blieben die Leichen unbeerdigt. Ein Bild zeigt einen mit Toten bedeckten Platz, über den der Schnee mitleidig ein weißes Leichentuch ausgebreitet hat. Die wenigen Überlebenden konnten dann oft bei Tag der wilden Hunde und zur Nachtzeit der hereinschleichenden Wölfe sich kaum erwehren. Die Aufnahmen der Rettungskommission, schließt d'H., erinnern an die düstersten Schilderungen eines Dostojewski und an Dantes Gesichte und sind doch grauenvolle Wirklichkeit.

Schon im Herbst 1921 war das päpstliche Hilfswerk soweit vorbereitet, daß es seine Arbeit hätte beginnen können. Vom Schwarzen Meer aus und vom Norden her sollten die bereitgestellten Küchen- und Hospitaleinrichtungen sowie die Lebensmitteltransporte in das von der Hungersnot heimgesuchte Land vordringen. Aber — die Sowjetregierung, selbst jeder wirksamen Hilfe unfähig, wollte vom Papste keine Hilfe annehmen! Alle Bemühungen, durch Vermittlung des Völkerbundes und das Eingreifen Amerikas die Einreiseerlaubnis für die päpstlichen Kommissare zu erlangen, blieben erfolglos. Vom Oktober 1921 bis zum Januar 1922 schob die russische Regierung unter den wichtigsten Vorwänden die Ausstellung der Pässe immer wieder hinaus. Sie hat es erreicht, daß Benedikt die Ausführung seines hochherzigen Rettungsplanes nicht mehr erlebt hat. d'H. erzählt, daß er noch in der Todesnacht nach den Ausichten des Werkes dreimal gefragt habe, das ihn in den letzten Lebensmonaten unausgesetzt beschäftigte.

So hat erst Pius XI. im Hochsommer 1922 die Pläne seines Vorgängers in die Tat umsetzen können. Die Hilfe kam spät, aber nicht zu spät, denn im Winter 1922/23 nahm die Hungersnot abermals einen erschreckenden Umfang an. Jetzt wurden die ersten großen Lebensmitteltransporte vorausge-

sandt, dann an den vorherbestimmten Plätzen Küchenanlagen eingerichtet, verlassene Häuser, Fabrikanlagen, selbst Theater in Herbergen, Speisehäuser und Spitäler umgewandelt. Von hier aus stießen alsbald die ausgerüsteten Hilfskolonnen in die Landstriche vor, die von allen Verkehrsmitteln entblößt und dabei von Moskau weiter entfernt waren als Rom von Paris. Eine Zusammenstellung der Hilfeleistungen läßt ersehen, daß schließlich allein die Zahl der täglichen Speisungen auf 160000 angewachsen war.

Die russische Regierung hat die Hilfsbereitschaft der beiden Päpste übel gelohnt. Sie trat nicht nur von Anfang an dem Unternehmen mit ausgesprochener Feindseligkeit entgegen, sondern hat sich auch nicht gescheut, in derselben Zeit, in der die vom Papste entsandte Hilfe Millionen von Kindern des Landes das Leben rettete, den berühmten Prozeß gegen 15 katholische Geistliche durchzuführen, der die meisten für Jahre in den Kerker und zwei auf den Richtplatz brachte. Um so dankbarer erwies sich das arme russische Volk, und eine Auswahl der rührenden Briefe, die aus seiner Mitte nach Rom gelangten, schließt den Bericht.

S.

### Wissenschaftlich-pastorale Vereinigung.

Nach einem Beschluß der letzten Mitgliederversammlung, den Jahresveranstaltungen der Vereinigung nach Möglichkeit abwechselnd die Form theologischer Fortbildungskurse mit ausgeprägt wissenschaftlicher Haltung und praktischer Seelsorgskurse zu geben, wird in diesem Herbst auf die letztjährige Vortragswoche in Bonn ein zweitägiger Kursus über neuzeitliche Probleme und Aufgaben der Landseelsorge folgen. Um recht vielen Landseelsorgern, gegenwärtigen und künftigen, die Teilnahme zu ermöglichen, wird der Kursus in derselben Woche an drei verschiedenen Orten stattfinden, und zwar am 7. und 8., 8. und 9. sowie 9. und 10. September in Grevenbroich, Euskirchen und Wipperfürth. Nach einem grundlegenden Referat über

„Dorfgemeinde, Dorfleben und Dorfkultur in den letzten 50 Jahren“ werden zur Behandlung kommen: „Die heutige Lage der Dorfseelsorge“, „Der ländliche Volks- und Jugendunterricht“, „Gottesdienst und Liturgie in der Dorfkirche“, „Kirchenjahr und

kirchliche Feste auf dem Dorfe“, „Die Dorfkirche und der Dorffriedhof“. Nähere Mitteilungen, die wir der freundlichen Beachtung dringend empfehlen, werden die nächsten Ausgaben des „Kirchlichen Anzeigers“ bringen.



## Eine alte reichsstädtische Liturgie.

Von Stadtpfarrer Dr. D. Stiefenhofer in Dinkelsbühl.

### I.

**J**ohann Franz Eberspacher, der von seinem Primiztage, 4. Oktober 1739, bis zu seinem Todestage, 21. Januar 1774, als Kaplan, Benefiziat und von 1766 an als Pfarrer und Dekan in seiner Vaterstadt, der damaligen Reichsstadt Dinkelsbühl<sup>1</sup>, einem reizenden, mittelalterlichen Städtchen Mittelfrankens, mit vorbildlichem Seelsorgseifer wirkte, legte ein besonderes Gewicht auf eine würdige und erhebende Feier des Gottesdienstes. Im Jahre 1769 hat er in dem Tauf- und Traungsbuch, das mit 1769 beginnt, mit peinlicher Genauigkeit die Gottesdienstordnung an seiner Pfarrkirche, der mächtigen, 1447—1499 von Nikolaus Eseler erbauten St. Georgskirche<sup>2</sup>, der schönsten spätgotischen Hallenkirche Süddeutschlands von überwältigender Raumwirkung, in lateinischer Sprache aufgezeichnet. Diese Liturgie stellt sich in vieler Hinsicht als Eigenliturgie dar, sie hat viel interessantes und beachtenswertes Sondergut, das sich teilweise bis zur Stunde erhalten hat.

Das Kirchenjahr begann damals in Dinkelsbühl mit dem 2. Februar, dem Feste Mariä Reinigung. Das muß auffallen. Die ältesten liturgischen Bücher der Augsburger Kirche<sup>3</sup>, zu der Dinkelsbühl von jeher gehört, das *Capitulare evangeliorum per circulum anni*<sup>4</sup> aus dem 9. Jahrhundert, das *Plenarium*<sup>5</sup>, im ersten Teil aus dem 9.—10., im zweiten aus dem Ende des 12. Jahrhunderts, das *Evangeliarium*<sup>6</sup> aus dem 11. Jahrhundert, beginnen das Kirchenjahr, wie das im Mittelalter besonders in Rom, Italien und Deutschland bis ins 16. Jahrhundert üblich war, mit dem Feste Christi Geburt, am 25. Dezember. Während noch das Augsburger Missale von 1386 mit der „Geburt des Herrn“ beginnt, fangen die späteren liturgischen Bücher der Augsburger Kirche durchwegs mit dem „Advent des Herrn“ an<sup>7</sup>. Was die Dinkelsbühler Kirche veranlaßte, mit

<sup>1</sup> J. Greiner, Dinkelsbühl, ein fränk.-schwäbisches Schmuckkästlein. Ein Führer durch die Stadt und ihre nächste Umgebung mit besonderer Berücksichtigung der Stadtgeschichte und 80 Illustrationen, Verlag Paul Schön, Dinkelsbühl. — G. W. Stahl, Dinkelsbühl und seine Kinderzeche, Wilhelm Wenig, Dinkelsbühl 1925. — Max Neeser, Baugeschichte der Stadt Dinkelsbühl. 1. Die Zeit des Erd- und Holzbaues, Dinkelsbühl 1912.

<sup>2</sup> Friedrich Ritter, Die St. Georgskirche in Dinkelsbühl, Verlag Paul Schön, Dinkelsbühl.

<sup>3</sup> F. A. Hoeyneck, Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg, Augsburg 1889, 50.

<sup>4</sup> Münch. Staatsbibl., cod. lat. 3802.

<sup>5</sup> Ebd., cod. lat. 3915.

<sup>6</sup> Bisch. Museum Augsburg.

<sup>7</sup> Hoeyneck, a. a. O. 197ff.; V. Thalhofer-L. Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgik I<sup>2</sup>, Freiburg i. B. 1912, 579f.



Mariä Lichtmeß das Kirchenjahr zu eröffnen, entzieht sich unserer Kenntnis. Ebenso läßt sich nicht feststellen, wie lange diese Praxis hier gedauert.

An allen Samstagen und Vorabenden von gebotenen Feiertagen fand bis 1919 Vesper statt, ebenso war an jedem Sonntag nachmittags Vesper. So schrieben es bereits die Synodaldekrete des Augsburger Fürstbischofs Heinrich V. von Knöringen vom Jahre 1610 vor<sup>8</sup>. An Stelle der sonntäglichen Vesper traten 1882 Sakraments-, Herz-Jesu-, Marienandachten oder solche, die der jeweiligen kirchlichen Zeit angepaßt sind.

An allen Sonn- und Festtagen hielt man unter dem Geläute aller Glocken früh 8 Uhr zu Beginn des Gottesdienstes eine Prozession mit Asperision. Voraus ging der Kirchenhüter mit Fahne, ihm folgten die Musiker, die an Sonntagen die Antiphon *Asperges*, an Festtagen eine Antiphon vom Feste oder ähnliches sangen, dann kam der Offiziator, der das Volk mit Weihwasser besprengte. Nach der Prozession sang er wie heute die Oration: *Exaudi nos, Domine sancte, Pater omnipotens aeterne Deus, et mittere digneris*<sup>9</sup> etc., an Festtagen jedoch die Oration vom Feste. Darauf begann das Amt. Nach dem Evangelium war die Predigt. Der Mesner hatte dazu mit der Dreierglocke das Zeichen zu geben und so lange zu läuten, als das Evangelium dauerte<sup>10</sup>.

Das Augsburger Rituale von 1764 brachte unter anderem die neue Bestimmung, es solle nach der Samstagsvesper eine Prozession auf den Gottesacker gehalten werden. Es solle eine Fahne vorangetragen, mit den Glocken geläutet werden, der Pfarrer solle in schwarzen Gewändern, von den Gläubigen begleitet, um den Friedhof ziehen und ihn, während er still das *Miserere* und *De profundis* betet, mit Weihwasser besprengen. Und wenn er zum Ossuarium komme, solle er es aspergieren und inzensieren und danach die vorgeschriebenen Versikel und Gebete verrichten<sup>11</sup>. Dekan Eberspacher wandte sich an das Bischöfliche Ordinariat Augsburg und unterbreitete ihm die Unmöglichkeit der Einführung dieser Feier in Dinkelsbühl, weil sich hier am Samstag, am Werktag, kaum jemand von den Gläubigen beteiligen würde und zudem der Gottesacker nicht bei der Pfarrkirche, sondern außerhalb der Stadtmauern liege. Er bat die bischöfliche Behörde, diese Feier in folgende umwandeln zu wollen: Es solle jeden Samstag abends vor dem Altare der wundertätigen, schmerzhaften Mutter

---

<sup>8</sup> *Decreta synodalia dioecesis Augustanae praesidente . . . Henrico V., episcopo Augustano, anno 1610 promulgata, jussu et auctoritate . . . Pancratii, episcopi Augustani, notis additis noviter edita* P. III n. XXV, Augustae Vindelicorum 1887, 95.

<sup>9</sup> Diese Oration mit der Antiphon *Asperges* und dem Psalm *Miserere* hat bereits das älteste gedruckte Augsburger Obsequiale von 1487. *Obsequiale secundum dioecesis Augustanensis normam* . . . 1487, Bl. II.

<sup>10</sup> Instruction für den Statt Pfarr Meßner in Dinkelsbühl vom 29. Dezember 1775, Nr. 22 (handschriftliches Exemplar im katholischen Pfarrarchiv).

<sup>11</sup> *Rituale Augustanum ad normam Ritualis Romani . . . sub auspiciis . . . Josephi principis et episcopi Augustani . . . Tit. LVIII § XI, Aug. Vind. 1764, 474 f.*

Gottes der Rosenkranz<sup>12</sup> in der üblichen Weise gebetet, danach die Kreuzpartikel ausgesetzt und mit der Glocke das Zeichen zum Engel des Herrn gegeben werden. Darauf solle mit allen vier größeren Glocken geläutet werden, um die ganze katholische Gemeinde zum Gebet aufzufordern. Währenddessen sollen in der Kirche für die Verstorbenen fünf Vaterunser und Ave gebetet werden. Danach bete der Geistliche das Gebet für die Verstorbenen „Fidelium, Deus, omnium conditor et redemptor“ deutsch vor, gebe mit der Kreuzpartikel den Segen und entlasse das Volk. Dies alles wurde durch bischöfliches Dekret genehmigt und ist mit unwesentlichen Abänderungen noch heute in Übung.

An jedem ersten Sonntag im Monat, dem sogenannten Monatssonntag, hielt und hält heute noch die hier am 2. Juli 1741 unter größter Feierlichkeit neu errichtete SS. Corporis Christi-Bruderschaft, die bereits 1411 eingeführt worden war, die sich jedoch während des Schwedenkrieges infolge des häufigen Religionswechsels der hiesigen Bürgerschaft beinahe wieder aufgelöst hatte, eine feierliche Prozession mit dem Allerheiligsten, während das Asperges unterblieb. Der Offiziator, mit der Monstranz in der Hand zum Volke gewendet, stimmte Pange lingua an, das vom Musikchore gesungen wurde. Danach gab er den Segen, und die Prozession begann. Während derselben sang man unter Begleitung von Posaunen und Zinken das Lauda, Sion, Salvatorem. Nach der Prozession begann das Amt. Nach der Epistel stimmte der Offiziator mit der Monstranz in der Hand die vorletzte Strophe des Lauda Sion an: „Bone pastor, panis vere.“ Diese und die letzte Strophe wurden vom Musikchor und vom Volke gesungen. Während der letzten Worte der ersten Strophe: in terra viventium gab der Offiziator den Segen. Nach dem Amt sangen Musikchor und Volk den hier 1767 beim vierzigstündigen Gebet an Ostern eingeführten „sakramentalischen Lobgesang“<sup>13</sup>, das Dreimalheilig: „Heilig, heilig, heilig ist Jesus Christus ohne End' in dem heiligsten Sakrament.“ Danach wurde der Segen gegeben und die Monstranz ins Sakramentshäuschen zurückgetragen unter dem Gesang: „Verlaß uns nimmermehr — Jesus, du süßester — Jesus, du süßester — verlaß uns nimmermehr.“ Nachmittags war Vesper vor ausgesetztem Allerheiligsten, danach wurde wegen der vollkommenen Ablässe der Dreißiger (s. u.) in der üblichen Weise gebetet, danach das Dreimalheilig gesungen und der Segen gegeben.

An jedem Donnerstag hielt und hält die Corporis Christi-Bruderschaft Prozession und Engelamt<sup>14</sup> für die lebenden und verstorbenen Mitglieder mit demselben Ritus wie am Monatssonntag. Beim Gloria und beim Offertorium hat das Consilium der Bruderschaft und das Volk geopfert. Während der Wand-

---

<sup>12</sup> Nach Aufzeichnungen des hiesigen Stadtpfarrers und Dekans Franz Botzenhardt (1723 bis 1766) begann der Brauch, den Samstagsrosenkranz zu beten, am Feste Mariä Heim-suchung, Samstag, den 2. Juli 1706.

<sup>13</sup> Caspar Lehner in seinem Haustagebuch (1723—1791), das er selbst geführt, und das im Auszug im hiesigen katholischen Pfarrarchiv ist, unter 21. Januar 1767.

<sup>14</sup> Das erste Engelamt war am 6. Juli 1741. So Caspar Lehnners Tagebuch.

lung bei Aufhebung der heiligen Hostie sang der Musikchor: „O Jesus, sei mir gnädig — O Jesus, sei mir barmherzig — O süßester Jesus, verzeih mir meine Sünden.“ Bei Aufhebung des heiligen Blutes sang er: „O heiliges Blut, wasche mich von meinen Sünden. O kräftiges Blut, lösche aus die wohlverdienten Strafen. Rosenfarbs Blut, erlange uns Gnad' und Barmherzigkeit. O Jesus, ich glaub' an dich. O Jesus, ich hoff' auf dich. O Jesus, von Herzen lieb' ich dich.“ Darauf kam das Paternoster, zum Schlusse Dreimalheilig und Segen. Dieser Ritus am Monatssonntag und beim Engelamt wurde bis etwa 1883 eingehalten.

An jedem Sonn- und Feiertage fand mittags 12 Uhr Christenlehre statt. Sie unterblieb nur am ersten Sonntag eines jeden Monats, an dem bei den Karmelitern wegen der Skapulierbruderschaft mittags 12 Uhr Predigt war, sodann an Weihnachten, Ostern und Pfingsten, an den drei Markttagen, d. i. an den Festen des hl. Georg, des hl. Bartholomäus und der hl. Ursula, ferner an den Festen des hl. Sebastian, des Apostels Matthias, am Pfingstdienstag, an den Festen der Apostel Matthäus und Thomas — an den letzten vier Feiertagen wegen der Totenvigil —, außerdem an allen Marienfesten, an den Festen des hl. Joseph und der hl. Anna wegen der Predigt in der Karmeliterkirche. Eberspacher selbst war ein überaus eifriger Katechet<sup>15</sup>. Mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln drängte er auf gewissenhaften, regelmäßigen Besuch der Christenlehre.

Im folgenden soll nun das liturgiegeschichtlich Bemerkenswerte aus dem Kirchenjahr, wie Eberspacher es ausführlich aufgezeichnet hat, mitgeteilt werden.

## II.

1. Am 1. Februar begannen die Stunden der Ewigen Anbetung, die von den Mitgliedern der Erzbruderschaft SS. Corporis Christi gehalten wurden und den ganzen Monat dauerten. Eberspacher legt dem Präses der Erzbruderschaft ans Herz, er möge darauf achten, daß der Sekretär die einzelnen Anbetungsstunden bei Tag und bei Nacht gewissenhaft unter die Brüder und Schwestern verteile, damit nicht infolge Sorglosigkeit die Stundenreihe unterbrochen werde und so die Ewige Anbetung ihren Namen mit Unrecht führe. Nach dem Bruderschaftsbüchlein der Ewigen Anbetung sollten die Mitglieder in der Betstunde „dreimal die Krone (Korone) oder Dreißiger unseres lieben Herrn Jesu Christi“ folgendermaßen beten: „Bei jedem der 33 kleinen Ringlein (zu Ehren der 33 Lebensjahre Jesu) ein Vaterunser sprechen mit allzeit zuletzt angehängtem Lobspruch des allerheiligsten Sakraments: Gelobt sei das allerheiligste Sakrament. Bei den fünf größeren Ringlein aber, zu Ehren der hochheiligen fünf Wunden Christi, bei jedem ein Vaterunser und ein Ave Maria samt dem allmaligen Bei-

---

<sup>15</sup> D. Stiefenhofer, Ein eifriger Dinkelsbühler Katechet, Beiblatt zur Bayerischen Volkszeitung 265 (1924).



satz des oben gemelten Lobspruchs des allerheiligsten Sakramentes und hernach folgendes Gebet bei jedem der fünf größeren Ringlein: O gütigster Jesus, deine heiligste Mutter samt allen deinen lieben Heiligen benedeien dich für alle die Unehre und Beleidigung, so wider dich, als das höchste Gut, von denen undankbaren Kreaturen jemals begangen worden und zu einiger Zeit begangen werden<sup>16</sup>.“ Oder es konnte diese Betstunde auch zugebracht werden „mittels innerlichen Gemütsgebets, als mit Betrachtung des bitteren Leidens und Sterbens Christi Jesu, unsers Herrn, oder jener seiner unendlichen Liebe, mit welcher er das höchste Geheimnis seines bitteren Leidens und unschuldigsten Todes eingesetzt und uns als ein sonderbares Liebes- oder Gedenkzeichen hinterlassen hat.“ Falls aber jemand durch wichtige Geschäfte verhindert war, so konnte er seine Betstunde einem andern übertragen. Wohl sollten alle Brüder und Schwestern beflissen sein, ihre Stunde womöglich in der Kirche vor dem Allerheiligsten zu halten. Allein, wenn das nicht ging, dann konnten sie an allen Orten, ja sogar beim Gehen und Reisen, auf dem Wege und öffentlicher Straße ihrer Pflicht genügen<sup>17</sup>. Am Tage ihrer Betstunde oder doch in dieser Woche sollten sie beichten und kommunizieren<sup>18</sup>. Fürstbischof Johann Christoph von Augsburg (1665—1690) hatte die Ewige Anbetung für die ganze Diözese eingeführt, nachdem dieselbe unter dem 10. März 1677 von Papst Innozenz XI. bewilligt und bestätigt worden<sup>19</sup>. Noch heute halten hier die Mitglieder der Corporis Christi-Bruderschaft jeden Tag im Februar Anbetungsstunden.

Am Vorabend von Mariä Reinigung war nachmittags 3 Uhr feierliche Vesper mit Figuralmusik, abends Rosenkranz am Altare der wundertätigen, schmerzhaften Mutter Gottes in Anwesenheit aller Geistlichen. Am Feste selbst war morgens 5 Uhr Mette, bei der die dritte Nokturn, Te Deum und Laudes — die beiden letzteren unter Orgelbegleitung — gesungen wurden. Um 8 Uhr begann der feierliche Gottesdienst: Kerzenweihe, Lichterprozession in der Kirche, levitiertes Hochamt mit Predigt. Während desselben wurde vor und nach der Predigt eine stille Messe gelesen, damit die Gläubigen bequem ihrer Pflicht genügen konnten. Nachmittags 3 Uhr war feierliche Vesper vor ausgesetztem Allerheiligsten. Eberspacher bemerkt, die feierliche Vesper werde auf Grund der Gewohnheit, die schon ein halbes Jahrhundert bestehe, stets vor ausgesetztem Sanktissimum gehalten. Denn sei das Allerheiligste ausgesetzt, dann würden die Pfarrkinder mehr und mehr zum Besuche der Pfarr- und Mutterkirche angezogen. Sonst bliebe die Pfarrkirche bei der Vesper leer und verlassen, da die Karmeliter und Kapuziner zum Completorium aussetzen. Deshalb empfiehlt Eberspacher seinen Nachfolgern aufs eindringlichste, diese Praxis beizubehalten. Möge auch das neue Augsburger Rituale von 1764<sup>20</sup> die Aussetzung des Allerheiligsten nur selten gestatten, die hiesigen, besonders gelagerten Verhältnisse

<sup>16</sup> So das Bruderschaftsbüchlein, das unter dem Titel erschien: Gelobt seye allezeit das allerheiligste Sakrament des Altars, Dinkelsbühl 1834, 7 f.

<sup>17</sup> Ebenda, 8.

<sup>18</sup> Ebenda, 6.

<sup>19</sup> Ebenda, 2.

<sup>20</sup> P. I, Tit. XVIII, 89 f.

rechtfertigten die gegenwärtige, seit langem herrschende Übung. Der Hirte müsse alles tun, um die Schafe im eigenen Schafstall zu sammeln und festzuhalten.

Das Fest des hl. Bischofs und Märtyrers Blasius am 3. Februar wurde „seit unvordenklicher Zeit“ in der kurz vor 1378 erbauten Dreikönigskapelle<sup>21</sup> am Segringertor mit Weihe der Kerzen, Erteilung des Blasiussegens, feierlichem Amt und Verehrung einer Reliquie des Heiligen gefeiert, die E. aus Rom erhalten hatte. Die benedictio gutturis am Feste des hl. Blasius, seit dem 16. Jahrhundert da und dort üblich, hat zuerst der Augsburger Bischof Johann Christoph 1685 dem Diözesanklerus erlaubt<sup>22</sup>. Das Augsburger Rituale von 1688 hat hierfür noch kein Benediktionsformular, dagegen bringt das Rituale von 1764 das heute gebräuchliche. Als im Jahre 1834 die Dreikönigskapelle in Privatbesitz übergang, wurden die an ihr gestifteten Gottesdienste in die ehemalige Kapuzinerkirche transferiert.

2. Am Aschermittwoch wurde um 8 Uhr die Asche geweiht, die der Mesner „von denen verbrandten an dem Palmtag geweyhten Palmen herbeizuschaffen hatte“<sup>23</sup>. Während der Priester zum Altare ging, sang der Chor eine Antiphon. Dann wurde die Asche vom Pfarrer laut geweiht, worauf der Benefiziat dem Pfarrer, dann der Pfarrer dem Benefiziaten und den übrigen Geistlichen und zuletzt den Gläubigen das Aschenkreuz erteilte.

Während der Fastenzeit war täglich mit dem Gottesdienst um 8 Uhr Vesper verbunden, nachmittags 4 Uhr fand jeden Tag Completorium statt. Am ersten Samstag der Fastenzeit und am ersten Fastensonntag wurden wie an Festen alle Glocken geläutet. An den Fastensonntagen war früh 5 Uhr Mette ohne Orgel. Dekan Michael Fritz (1810—1838) hob sie auf; sein Nachfolger Dekan Ulrich Fuchs fühlte, wie er selbst schreibt<sup>24</sup>, sich im Gewissen gedrängt, sie 1839 wieder einzuführen und um 7 Uhr zu halten, wenigstens an den vier ersten Fastensonntagen, an denen es noch wenige Beichtleute gab. Im Jahre 1882 wurde sie zum letzten Male gehalten, der Nachfolger von Dekan Fuchs, Josef Zeller, schaffte sie ab. Nachmittags war an den Sonntagen der Fasten Vesper und Miserere vor ausgesetztem Allerheiligsten bis 1883, danach Fastenpredigt, ein Sermo exemplaris<sup>25</sup>.

Jeden Donnerstag in der Fastenzeit war um 4 Uhr Completorium, Miserere,

---

<sup>21</sup> Jahrzehntelang diente sie halb als Schafstall und halb als Scheune, 1922 erwarb sie die Stadt und ließ sie in eine stimmungsvolle Gedächtniskapelle für ihre im Weltkrieg gefallenen Söhne umwandeln. J. Greiner, Die Dreikönigskapelle am Segringertor, „Alt-Dinkelsbühl“ 3 (1924) 20ff.

<sup>22</sup> Hoeynck, a. a. O. 170.

<sup>23</sup> Instruction für den Statt Pfarr Meßner von 1775, Nr. 15.

<sup>24</sup> Verzeichnis der im ganzen Jahre vorkommenden pfarrlichen Verrichtungen, hergestellt von Dekan Fuchs 1839 (Kath. Pfarrarchiv).

<sup>25</sup> Das Augsburger Rituale von 1764 sagt im Index memorialis n. XX, daß da und dort in der Fastenzeit nachmittags Sermones exemplares mit dem Psalm Miserere oder dem Hymnus Stabat Mater stattfinden.

Predigt, danach Ölbergandacht oder „der Ölberg“. Die „Angst“ Christi wurde auf einer Bühne (theatrum), die den Ölberg darstellte, den Gläubigen sinnfällig vor Augen geführt. Die Hauptrolle spielten, wie Eberspacher ausdrücklich erwähnt, der „Christus agonizans“, der angstleidende Christus, und der „Angelus confortans“, der ihn stärkende Engel. Diese dramatische Ölbergsfeier samt Szenerie beschreibt anschaulich der berühmte Jugendschriftsteller *Christoph von Schmid* (1768—1854), dessen Vaterstadt Dinkelsbühl ist. In seinen „Erinnerungen“ führt er aus: „An jedem Donnerstag (in der Fasten) wurde an einem Orte der Pfarrkirche eine Bühne errichtet mit sehr schön gemalten Öl- und Palmbäumen, den Ölgarten vorstellend. Dieser schöne Garten zur rauhen Jahreszeit grünt jetzt noch in meiner Erinnerung. Jesus, im Garten kniend, wurde vorgestellt, freilich nur durch eine gekleidete Statue in sanftrotem Gewande und dunkelblauem Mantel; das Angesicht aber war sehr ehrwürdig und anmutig und von hellen Strahlen umgeben. Oben in den Wolken erschien der Engel — ein Knabe, der ein guter Sänger war und ein Trostlied sang. Dreimal neigte Jesus sein Angesicht bis zur Erde, und jedesmal wurde dann mit der größten Glocke ein Zeichen gegeben. Während Jesus auf dem Angesicht lag, las der Pfarrer ein kurzes Gebet vor. An dieser Vorstellung war in Hinsicht der Kunst allerdings vieles auszustellen, allein dem Volke, das nichts von Ästhetik wußte, fiel keine solche Kritik ein. Die Kirche war gedrängt voll Menschen, Katholiken und Protestanten. Alle beteten in der Stille mit oder hörten wenigstens andächtig zu<sup>26</sup>.“ Eberspacher bemerkt ergänzend: Sooft Jesus auf sein Angesicht fiel, wurde mit der großen Glocke geläutet und vom Pater Prediger ein auf dieses Geheimnis passendes Gebet<sup>27</sup> vorgelesen, worauf das Volk drei Vater-unser und Ave betete. Caspar Lehner bemerkt in seinem Haustagebuch zum 3. März 1746: „Den 3. Martii hat mein jüngster Sohn Franz Jakob in der Ölbergandacht Angelum confortantem vertreten und so aufgehabtes Gesang trefflich wohl gemacht.“ Zum Schlusse wurde die lauretanische Litanei gebetet, der Offiziator im Pluviale sang den Versikel: Christus factus obediens usque ad mortem, worauf der Chor antwortete: Mortem autem crucis. Die Oration der Laudes am Gründonnerstag und der Segen mit dem Sanctissimum, das ausgesetzt war, beschloß die Feier. Wie lange diese theatralische Ölbergandacht bestand, läßt sich nicht mehr sagen. Abgesehen vom Dramatischen ähnelt die heutige Ölbergandacht noch ganz der früheren.

Das Fest des heiligen Apostels Matthias (24. Februar) wurde, wie jeder Aposteltag, jahrhundertlang als gebotener Feiertag begangen, bis die auf Ansuchen des Kurfürsten Max

---

<sup>26</sup> *Christoph v. Schmid*, *Erinnerungen aus meinem Leben*. Neue Volksausgabe, Regensburg 1906, 215f. Im Jahre 1673 verschönerte der Maler Benedikt Hüster den vorhandenen Ölberg mit Perspektivgemälden von Zedernbäumen, zehn ausgeschweiften Säulen, sechs großen Wolken u. a. 1696 schnitzte der Bildhauer Melchior Paulus hierzu Engelsfiguren. Ritter, a. a. O. 48.

<sup>27</sup> Diese drei Gebete beim ersten, zweiten und dritten Falle sind noch vorhanden.



Joseph von Bayern von Papst Klemens XIV. für die bayerischen Länder 1772 bewilligte Festreduktion durch Breve vom 28. Juni 1773 auch auf die ganze Diözese Augsburg ausgedehnt wurde<sup>28</sup>. Die Gottesdienstfeier war dieselbe wie an Mariä Lichtmeß. Nachmittags pflegte die Corporis Christi-Bruderschaft in der Pfarrkirche die drei Nokturnen des Totenoffiziums und die Totenvesper an der Tumba zu singen. Später wurde diese Totenvigil immer am Sonntag jeder Quatemberwoche um 1 Uhr gehalten. Seit 1920 findet sie nicht mehr statt. Am folgenden Tage war um 8 Uhr feierliches Seelenamt für die aus der Bruderschaft verstorbenen Brüder und Schwestern.

Am Josephstag (19. März), den der Augsburger Fürstbischof Johann Christoph (1665 bis 1690) als gebotenen Feiertag auf die ganze Diözese ausgedehnt hatte<sup>29</sup>, war keine Mette, um 8 Uhr Festgottesdienst mit Figuralvesper, die in der Fastenzeit in der Frühe stattfand, nachmittags 4 Uhr, weil Fastenzeit, Completorium und Miserere mit Figuralmusik. Auf Grund des Motuproprio Pius' X. vom 2. Juli 1911 über die Festtage<sup>30</sup> hörte 1913 das Josephsfest auf, kirchlicher Feiertag zu sein, es wurde die äußere Feier auf den dritten Sonntag nach Ostern verlegt. Seit 1924 jedoch wird es wieder als kirchlicher und in Gegenden mit überwiegend katholischer Bevölkerung auch als bürgerlicher Feiertag begangen.

Das Fest Mariä Verkündigung (25. März) wurde in gleicher Weise wie das Josephsfest gefeiert, jedoch durch eine Mette morgens 5 Uhr eingeleitet. Auf Grund der Festordnung Pius' X. wurde es auf den folgenden Sonntag verlegt.

Das Fest der sieben Schmerzen Mariens am Freitag vor dem Palmsonntag wurde hier in hochfeierlicher Weise kirchlich begangen, weil es das Titularfest des Altares der wunder-tätigen schmerzhaften Mutter Gottes war. Um 8 Uhr war eine „ehrenvolle Predigt über die wundertätige schmerzhaftige Mutter“, danach levitiertes Hochamt am Muttergottesaltare vor ausgesetztem Allerheiligsten, feierliche Vesper, um 4 Uhr Completorium. Eberspacher empfiehlt, dieses Fest mit aller Feierlichkeit zu begehen, um die Verehrung der wundertätigen schmerzhaften Mutter Gottes, der infolge vieler Gebetserhörungen weitberühmten, auf jede Weise zu fördern. Das altherwürdige Gnadenbild, eine geschnittene Pietà, ein Werk der Frühgotik, steht jetzt auf dem Tabernakel des gotischen Ziboriumaltars. Heute ist an diesem Feste vormittags ein Amt und nachmittags Stabat Mater.

---

<sup>28</sup> Hoeynck, a. a. O. 331 f. Danach sollten die Feste des Herrn wie bisher gefeiert werden, ausgenommen Oster- und Pfingstdienstag, das Fest des Apostels Johannes und der Unschuldigen Kinder. Von den Marienfesten sollten nur Mariä Reinigung, Verkündigung, Himmelfahrt, Geburt und Unbefleckte Empfängnis, von den übrigen Heiligenfesten nur mehr die Feste des hl. Joseph, Johannes der Täufer, der Apostel Petrus und Paulus, Allerheiligen, das Fest des hl. Stephanus und je eines Hauptpatrons verbleiben. Allein es bedurfte geraume Zeit, bis diese neue Festordnung sich einlebte. Das Volk feierte vielfach seine bisherigen Festtage weiter. Der Augsburger Bischof Klemens Wenzeslaus sah sich 1784 veranlaßt, die gewissenhafte Beobachtung der neuen Festordnung einzuschärfen (Hoeynck, a. a. O. S. 332), allein, wie es scheint, mit wenig Erfolg. Denn die landesherrliche Verordnung vom 19. Dez. 1801 besagt: „Wir haben mit Mißfallen bemerkt, daß an jenen ehemaligen Feiertagen . . . von dem größten Teil unserer Untertanen nicht gearbeitet wird.“ Es wird die unter dem 22. August 1786 hinsichtlich der abgeschafften Feiertage gestattete Freiheit aufgehoben und strengstens unter Androhung von Strafe verordnet, daß keiner der vom Papste Klemens XIV. abgewürdigten Feiertage mehr gehalten werden dürfe. Ebenso sollten alle Kirchweihen und Patrozinien sowie die sog. verlobten Feiertage künftig nur mehr an Sonn- und gebotenen Festtagen stattfinden. Diese Verordnung trat mit dem 1. Januar 1802 in Kraft. (Churfürstlich Pfalzbaierisches Regierungs- und Intelligenz-Blatt, Jahrg. 1801, neu aufgelegt München 1824, 218 ff.)

<sup>29</sup> Hoeynck, a. a. O. 330.

<sup>30</sup> Amtsblatt für die Diözese Augsburg 22 (1911) 173 ff.; 15 (1912) 126.

Am Passionssonntag feierte und feiert heute noch die Kreuz- oder Gute Todbruderschaft, die der Jesuitengeneral Vinzenz Carafa 1648 in der Kirche al Gesù zu Rom ins Leben gerufen, und die, wie aus dem Mitgliederverzeichnis des Bruderschaftsbuches<sup>31</sup> ersichtlich, hier bereits 1732 bestand, das Titularfest. Früh 6 Uhr begann vor ausgesetztem Allerheiligsten das zehnstündige Gebet. Um 8 Uhr war Levitenamt und Predigt, um 2 Uhr Choralvesper, Predigt, Andacht nach dem Bruderschaftsbüchlein, Miserere, unter dem die Mitglieder opfer-ten. Dieses Titularfest wird auch jetzt noch mit demselben Ritus gefeiert.

Am Samstag vor dem Palmsonntag, am Palmabend, war um 1 Uhr die Beichte der noch nicht kommunizierenden Knaben und Mädchen. Zum Completorium wurden alle Glocken geläutet wie an Festen. Nach dem Abendrosenkranz hatte der Mesner „allererst das einreithende Bildnus Christi herauszustellen<sup>32</sup>“, also den Palmesel in der Kirche aufzustellen.

Am Palmsonntag fiel die Mette aus. Um 6 Uhr war Kommunikantenmesse vor ausgesetztem Allerheiligsten, um 8 Uhr Palmweihe, danach Prozession in üblicher Weise. „Die Knaben der Hebräer“ (Pueri Hebraeorum) sangen vor dem auf einem Esel sitzenden Christus, vor dem Palmesel, einer holzgeschnitzten, lebensgroßen, auf einem Esel reitenden Figur Christi. Die Passion während des Amtes sangen zwei Kooperatoren. Nach derselben war kurze Predigt, darauf Fortsetzung des Amtes, mittags 12 Uhr Predigt, nachmittags Vesper und musikalisches Miserere. Der Palmesel blieb am Palmsonntag nur bis zum Schlusse der Nachmittagspredigt aufgestellt — nach der Instruktion von 1775<sup>33</sup> sollte ihn der Mesner bereits „nach dem Nach-Amt<sup>34</sup> wiederum in das gewöhnliche Ort zurückbringen“ —, um Ungehörigkeiten zu vermeiden, da der Andrang der katholischen wie protestantischen Knaben und Mädchen und auch der erwachsenen Protestanten zu groß war. Die Mägde führten die Kinder zum Palmesel und gaben ihnen Eier oder Zuckerbrötchen, die sie heimlich unter den Mantel der Christusfigur getan. In den Jahren 1780—1790 hat der Rat von Dinkelsbühl das Palmeselschauen untersagt<sup>35</sup>. Bereits der Augsburger Fürstbischof Klemens Wenzeslaus hatte durch Dekret vom 17. November 1774 verboten „am Palmtage oder dem Vorabend die Umführung des Bildnisses Christi mit den Kindern in der Kirche oder um den Kirchhof, wodurch in den Kirchen unanständiges Lärmen und verschiedene andere Ungeziemenheiten entstehen<sup>36</sup>.“ Gegen Ende des 18. Jahrhunderts dürfte auch in Dinkelsbühl für den Palmesel, der jahrhundertlang ein Lieblingskind des Volkes gewesen, der zum ersten Male bei

<sup>31</sup> Regul oder statuta deren Paktisten von der Ertz-Bruderschafft der Todts Angst Christi (im kath. Pfarrarchiv), 1. S. des Mitgliederverzeichnisses.

<sup>32</sup> Instruktion von 1775 Nr. 16.

<sup>33</sup> Ebenda.

<sup>34</sup> Man unterschied damals das Vor-Amt, bis zum Evangelium einschließlich, und das Nach-Amt, den Teil nach dem Evangelium bis zum Schlusse.

<sup>35</sup> *Joh. Matthäus Metzger* (1749—1827), *Beyträge zur Geschichte von Dinkelsbühl*, I 45 f. (in hiesigem Privatbesitz); *Ritter*, a. a. O. 46.

<sup>36</sup> *J. A. Steiner*, *Acta Selecta Ecclesiae Augustanae*, Aug. Vindel. 1785, 350.

der Palmprozession in Augsburg unter Bischof Ulrich († 973) erwähnt wird<sup>37</sup>, die Todesstunde geschlagen haben. Der Dinkelsbühler Palmesel ist spurlos verschwunden. Die Erinnerung an ihn aber scheint sich hier noch lange erhalten zu haben. Wenn am Palmsamstag nachmittags 3 Uhr die Glocken läuteten, dann pflegten alte Dinkelsbühler noch im letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts zu sagen: „Jetzt wird der Palmesel eingeläutet.“

Gründonnerstag war früh 6 Uhr die Kommunikantenmesse für die Kommunizierenden. Sie wurde bis 1841 gelesen. Von da an durfte sie laut ausdrücklichen bischöflichen Verbots nicht mehr stattfinden. Um 8 Uhr war Amt, nach dem Evangelium Predigt, darauf das Übrige nach dem Missale. Es war üblich, beim Amt die große Monstranz auszusetzen. Dekan Fuchs hebt in seinen liturgischen Aufzeichnungen von 1839 diese Gepflogenheit besonders hervor. Nach der Kommunion des Priesters wurde die heilige Hostie aus der Monstranz genommen und nebst den zwei konsekrierten Hostien in einen bereitgehaltenen Kelch gelegt, nachdem sie zuvor in zwei Teile gebrochen worden, um sie von den beiden neukonsekrierten unterscheiden zu können. Der Kelch wurde mit seinem Gedecke versehen und in die Mitte des Altars gestellt und nach dem Amt in Prozession unter dem Traghimmel in die Sakristei gebracht, wo vom Mesner „aufs zierlichste“ ein Altar errichtet worden war<sup>38</sup>. Die Glocken schwiegen und schweigen heute noch nach dem Gloria des Gründonnerstags bis zum Gloria des Karsamstags<sup>39</sup>. Nachmittags 1 Uhr war Predigt, 5 Uhr Mette, nach den Laudes musikalisches Miserere. Letzteres wurde bei günstiger Witterung außerhalb der Kirche am Ölberg gesungen, der kapellenartig zwischen zwei Strebepfeilern der Nordseite des Chors eingebaut ist und lebensgroße Tonplastiken (Christus, Petrus, Jakobus und Johannes) aus dem 15. Jahrhundert enthält. Der Mesner hatte den Ölberg, während das Miserere gesungen wurde, mit zwei Laternen und vier brennenden Kerzen, desgleichen auch „das Abendmahl“ (Christus inmitten der zwölf Apostel, Brustbilder, gleichfalls Tonplastiken aus dem 15. Jahrh.), einen kapellenartigen Einbau neben dem Ölberg, mit zwei brennenden Unschlittkerzen zu beleuchten und den Ölberg, der wie das Abendmahl früher mit Türen verschlossen werden konnte, bis abends 9 Uhr offen zu halten<sup>40</sup>. Der Kirchenhüter hatte „auf dem Kirchhof die Stühl unter dem Miserere zu besorgen“<sup>41</sup>. Schon

---

<sup>37</sup> Gerhardi Vita Oudalrici c. 4 ed. G. Waitz, Monum. Germ. hist. Script. IV, Hannover 1841, 391.

<sup>38</sup> Instruktion von 1775 Nr. 16.

<sup>39</sup> Früher hat man hier auch während der drei letzten Kartage die Glocken geläutet. Der hiesige Stadtpfarrer und Dekan Dr. Gregor Quottmar, der um 1590 am Anfange des ältesten, mit 1568 beginnenden Taufbuches eine Art Direktorium für die Feier der damaligen Feste verzeichnet, bemerkt unter Nr. 35, daß am Gründonnerstag und Karfreitag mit der Sturmglocke geläutet werde, weil in der hiesigen Stadt die Glocken „aus gewissen Bedenken“ nicht schweigen in diesem Triduum. Diese Bedenken bestanden jedenfalls mit Rücksicht auf die Protestanten, die auch in den letzten Tagen der Karwoche läuteten und bis zur Stunde läuten.

<sup>40</sup> Instruktion von 1775 Nr. 16.

<sup>41</sup> Instruktion für den Kirchenhüter von 1775 Nr. 14.



längst wird am Gründonnerstag das Miserere nicht mehr am „Ölberg“ gesungen, aber er wird nebst dem „Abendmahl“ mit Kerzen an messingenen Wandleuchtern und mit farbigen, wassergefüllten Glaskugeln, hinter denen Öllichtlein flackern, bei anbrechender Dunkelheit beleuchtet. Diese Beleuchtung wird am Abend des Karfreitags auch auf die an das „Abendmahl“ grenzende Grabkapelle (Christus im Grabe) aus dem Jahre 1728 ausgedehnt. Diese stimmungsvollen Kapellen, vor denen Tannenbäumchen aufgestellt sind, üben an diesen beiden Abenden eine starke Anziehungskraft auf Kinder und Erwachsene, Katholiken und Protestanten aus.

Jahrhundertlang fand am Gründonnerstag unter dem Amt die Feier der ersten heiligen Kommunion statt. Dekan Fuchs hat 1839 den Ritus aufgezeichnet, und er wiederholt hierin sicherlich nur die bisherige Praxis: Nach der Kommunion des Priesters ging der Subdiakon zum Sakramentshäuschen und holte das große Ziborium. Der Diakon betete das Confiteor, der Zelebrans das Misereatur und Indulgentiam. Dann nahm er mit der linken Hand das Ziborium und mit der rechten eine Partikel, stellte sich inmitten der beiden Leviten an das Speisegitter und hielt eine Anrede an die Erstkommunikanten. Danach reichte er ihnen die heilige Kommunion, wobei der Diakon die Patene unter das Kinn hielt, während der Subdiakon ihnen gewöhnlichen Wein reichte. Zum letzten Male am Gründonnerstag wurde hier die Erstkommunionfeier 1862 gehalten. Seitdem ist sie gemäß bischöflicher Anordnung am Weißen Sonntag. Als *Christoph Schmid*, geb. 1768, hier zur ersten heiligen Kommunion ging, trug er, wie dies bei Kindern von Honoratioren damals Sitte war, einen Rock von scharlachroter Farbe. Den gleichen Rock hatten auch seine sechs Brüder bei der ersten heiligen Kommunion an. Die Haare trug er zierlich in Zöpfe geflochten<sup>42</sup>. Bis ins letzte Viertel des vorigen Jahrhunderts pflegten dahier die Knaben bei der Erstkommunion lange, schwarze Gehröcke und hohe Zylinder zu tragen. Letztere wurden zu diesem Zwecke meist beim Hutmacher entlehnt und nach der Feier gegen Entschädigung zurückgegeben.

Am Karfreitag begann der Gottesdienst um 6<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Uhr. Es wurde die Passion nach Johannes gesungen. Daran schloß sich die Predigt; darauf folgte das übrige nach dem Missale. Das Allerheiligste wurde in Prozession nach dem heiligen Grabe getragen und zuletzt die Vesper gebetet. Von 12 bis 1 Uhr war Passionsmusik vor dem heiligen Grabe.

Um 1 Uhr<sup>43</sup> begann die große Karfreitagsprozession<sup>44</sup>, deren Zweck die

---

<sup>42</sup> *Christoph v. Schmid*, Erinnerungen, a. a. O. 10.

<sup>43</sup> Eberspacher bemerkt, früher sei die Prozession erst abends 5 Uhr gewesen. Sehr viele hätten jedoch die Nachtzeit zu Ungehörigkeiten, ja zu Sünden benutzt. 1 Uhr hält er für praktisch, weil dann die vielen Auswärtigen leicht bei Tage nach Hause kommen können und ihnen so am heiligen Tag der Trauer, der eingesetzt sei, um die Sünden zu beweinen, die Gelegenheit zu nächtlichen Ausschweifungen genommen ist.

<sup>44</sup> *J. Greiner*, Bilder aus dem alten Dinkelsbühl. 4. Die Karfreitagsprozession in: „Der Hausfreund“, Gratisbeilage zum „Wörnitz-Boten“ (Dinkelsbühler Lokalblatt) 16 (1908) 62f.; *Ritter*, a. a. O. 40.

Darstellung des Leidens Christi war. Ihre Urheber und Leiter waren die Kapuziner. Am Karfreitag, den 2. April 1624, zogen sie zum ersten Male von einer Kirche zur andern, wobei sie sich geißelten und schwere Kreuze trugen. Diese Bußübungen gefielen den Leuten. Viele beteiligten sich als öffentliche Büsser an dieser Karfreitagsprozession, die sich bald zu einem großangelegten Umzug entwickelte. Man unterschied hauptsächlich drei Arten von Büssern: die Kreuzschleifer, die Ausgespannten und die Geißler. Die Kreuzschleifer zogen über ihre gewöhnlichen Kleider blaugefärbte, hemdartige, weitärmelige Kutten, sog. Gugeln, an, die auch den Kopf verhüllten und nur Öffnungen zum Sehen und Atmen hatten. Die Ausgespannten in roten Gugeln hielten während der ganzen Prozession, die öfter über zwei Stunden währte, die Arme an einem zwischen den Ärmeln und hinter dem Rücken durchgesteckten Stabe gerade gestreckt. Sie hatten einen eigenartig wiegenden Gang, neigten sich von der linken zur rechten und von der rechten zur linken Seite. Die Geißler, in weißen, am Rücken offenen Kutten, hatten Geißeln mit drahtdurchflochtenen Troddeln in der Hand und hieben sich damit auf den bloßen Rücken, immer auf eine Stelle unter die Schulterblätter, bis das Blut zu fließen begann. Andere schlugen sich mit eisernen Ketten auf den Rücken, der jedoch nicht entblößt war. Diese Büsser waren in der Prozession zwischen die einzelnen Gruppen eingereiht. Der große Zug ging vom Kapuzinerkloster aus, vorbei am Kornhaus, wo die verschiedenen Figuren aufbewahrt waren, auf den Platz zwischen Segringertor und der Hohenwart. Hier wurde alles geordnet, worauf sich der Zug in Bewegung setzte. Voran schritt ein Marschall mit Kruzifix und Leuchterträgern. Es folgten viele Büsser und Vorbilder aus dem Alten Testament, wie Adam und Eva, Joseph von seinen Brüdern gefangen, Samson, David mit der Harfe usw. In ihrer Mitte ging Christus im violetten Kleide, umringt von den mit Schwertern und Lanzen bewaffneten Kriegsknechten, die ihn gefangengenommen. Später kam wieder Christus, diesmal in weißem Gewande, zwischen Juden und Soldaten. In früherer Zeit schlugen diese auf ihn ein, zerrten ihn in roher Weise an Ketten hin und her und wetzten an den eisernen Ketten ihre blanken Schwerter. Als aber laut Protokoll vom 8. April 1753<sup>45</sup> zur Vermeidung von Ungeziemlichkeiten, Roheiten und Ärgernissen die Kreuzbrüder die durch Los bestimmten Rollen des blauen, weißen und kreuztragenden Christus und der dazu gehörigen Juden und Soldaten übernahmen, unterblieb das Schlagen und Zerren Christi. Zum dritten Male kam Christus, barfuß, im Purpurmantel, die Dornenkrone auf dem Haupte, das Kreuz auf den Schultern. Vor ihm ging Veronika mit dem Schweißtuch, neben ihm Simon von Cyrene. Dann folgten wieder alttestamentliche Vorbilder, darunter Jonas im Bauche des Meerfisches. Seitdem die Kreuzbrüder die Rollen Christi hatten, war es, wie Eberspacher bemerkt, nicht mehr wie früher üblich, daß der Darsteller des kreuztragenden Christus dreimal zu Boden fiel und die sog. „Sprüch“ (Improperien?) hersagte, die er vielfach

<sup>45</sup> Regul oder statuta etc., a. a. O. Nr. 8.

unter lautem, unwürdigem Schreien vortrug. Vor und hinter dem kreuztragenden Christus ritt die sog. schwarze Reiterei. Im Zuge zerstreut trieben halbwüchsige Burschen mit feuerrotem Mund, schwarzgekleidet, Hörner auf dem Kopf, Teufels- und Totenlarven vor dem Gesichte, hölzerne Pritschen in den Händen, ihr Unwesen. Den Schluß des Zuges bildete das schön geschmückte heilige Grab, dem eine große Schar von Andächtigen folgte.

Die lange Prozession bewegte sich die Segringerstraße herab auf den Weinmarkt. Hier war in alter Zeit eine große Bühne aufgerichtet, auf der Szenen aus dem Leiden Christi mit stark realistischem Einschlag vorgeführt wurden. Nach dem Passionsspiel zog man weiter durch die mittlere Schmiedgasse um den mitten auf der Straße beim Spitaltor stehenden Brunnen herum, auf der anderen Seite herab, über den Marktplatz bis zur Weth, wo man umkehrte und zum Segringertor hinaufzog. Damit war die Prozession zu Ende.

Das Passionstheater war noch 1732 auf dem Weinmarkt aufgeschlagen. Im nächsten Jahre wurde beantragt, dasselbe in die Kornschranne zu verlegen. Es scheint aber in den folgenden Jahren völlig aufgehoben worden zu sein. Die Karfreitagsprozession wurde auch fernerhin mit großem Aufwand und unter gewaltigem Andrang der katholischen wie protestantischen Landbevölkerung gehalten. Im Jahre 1783 jedoch hat der Rat die Prozession in der bisher üblichen Form untersagt, gestützt auf eine Verordnung des Augsburger Bischofs Klemens Wenzeslaus, wonach im ganzen Bistum bei Karfreitagsprozessionen keine verkleideten oder verummten Personen, Geißler und dergleichen geduldet werden sollten. Dieses Verbot stieß vielfach auf schärfsten Widerspruch. Allein der Rat ging in Ausführung des bischöflichen Mandats gegen Widerspenstige mit empfindlichen Strafen vor, ließ die Figuren auseinandernehmen, die verschiedenen Kleider vernichten, die schweren Kreuze zersägen und das Holz an die Armen verteilen. Von 1783 an wurde bei der Karfreitagsprozession nur mehr das heilige Grab, prächtig geschmückt, unter großer, andächtiger Anteilnahme des Volkes mitgetragen<sup>46</sup>. Schließlich unterblieb sie ganz.

Um 5 Uhr abends war am Karfreitag Mette. Um 8 Uhr wurde der Segen gegeben und das Allerheiligste in aller Stille vom Grabe in die Sakristei getragen.

Am Karsamstag wurde früh 6 Uhr das Sanktissimum im Grabe ausgesetzt, 6<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Uhr begannen die üblichen Zeremonien: Weihe des neuen Feuers, der Osterkerze und des Taufwassers. Daran schloß sich das Osteramt. Beim Gloria

---

<sup>46</sup> Das im hiesigen katholischen Pfarrarchiv befindliche, lateinisch geschriebene Diarium des ehemaligen Karmeliterklosters in Dinkelsbühl, II 371, hat auf Karfreitag, den 18. April 1783, folgenden Eintrag: „Heute ward auf Grund bischöflichen Mandats die herkömmliche Prozession aufgehoben. Es ist zwar eine Prozession gehalten worden, aber ohne Geißler, Kreuzschleifer usw., ebenso ohne mit Larven verummte Personen und ohne die auf Wagen herumgeführten Figuren usw. Vier von den Unsrigen, zwei Patres und zwei Laienbrüder, begleiteten auf Wunsch des Herrn Dekans die Prozession, ebenso sechs Kapuziner. Es wurde nur das prächtig geschmückte Grab Christi mitgetragen von den sog. Brüdern der Barmherzigkeit, d. i. den Kreuzbrüdern. Sonst wurde nichts mitgetragen.“



wurden wie beim Gloria des Gründonnerstags alle Glocken geläutet. Abends 6<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Uhr war Grabmusik, 7<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Uhr wurde vor dem heiligen Grab in herkömmlicher Weise der schmerzhaft Rosenkranz gebetet. Darauf begann gegen 8 Uhr<sup>47</sup> die Auferstehungsfeier. Es wurde Psalm 56 gesungen nebst Versikeln und Oration, wie sie auch das heutige Rituale enthält<sup>48</sup>, das Allerheiligste vom Grabe geholt und zum Kreuzaltare getragen. Mit der Monstranz zum Volke gewendet, sang der Offiziator dreimal in immer höherem Tone: „Christ ist erstanden.“ Das Volk setzte das Osterlied fort und sang die ganze Strophe<sup>49</sup>. Dann wurde mit dem Allerheiligsten der Segen gegeben. Darauf folgte eine feierliche Prozession in der Kirche. Mit dem Segen schloß die Feier. Diese Auferstehungsfeier weicht von der in den Augsburger Ritualien vorgeschriebenen erheblich ab. Sie wird im großen und ganzen heute noch so in Dinkelsbühl gehalten.

Nach der Auferstehung begann zur Zeit Eberspachers die Mette mit den Laudes.

Während der Osterfeiertage war das schon „seit vielen Jahren“ eingeführte vierzigstündige Gebet. Spuren desselben finden sich bereits im 13. Jahrhundert in Zara in Dalmatien. Hier hielt es die Bruderschaft der sog. Verberati vor dem im Grabe eingeschlossenen Sanktissimum vom Gründonnerstag bis Karsamstag. Diese 40 Anbetungsstunden wählte man mit Rücksicht auf die 40 Stunden, in denen nach der weitverbreiteten, von Augustinus<sup>50</sup> vertretenen Ansicht der Leib des Herrn im Grabe ruhte. Seine Ausgestaltung erhielt das vierzigstündige Gebet während des 16. Jahrhunderts in Italien, seine endgültige Regelung 1705 durch Papst Klemens XI.<sup>51</sup> Der Augsburger Bischof Johann Otto hat 1592 für seine ganze Diözese ein vierzigstündiges Gebet vom Donnerstagabend bis Samstagmorgen in den drei ersten Adventwochen angekündigt<sup>52</sup>. Der Augsburger Bischof Heinrich V. von Knöringen erließ unter dem 3. April 1641 ausführliche Anweisungen über die Abhaltung des vierzigstündigen Gebetes in Städten und an größeren Orten. Es solle stets vor ausgesetztem Allerheiligsten stattfinden. Mit diesem soll am Anfange und am Schlusse den Gläubigen der Segen gegeben werden. Als Zweck und Ziel des Gebetes bezeichnet er „die Erhaltung der wahren katholischen Religion sowohl in Deutschland als in andern Ländern, die ungefälschte Einigkeit aller christlichen Fürsten, die Abwendung aller Gefahr, Kriegsrüstung und schädlicher Zerrüttung im Vaterlande<sup>53</sup>“.

<sup>47</sup> Diese Zeit bestimmt das Augsburger Rituale von 1764, Index memorialis n. XLIII.

<sup>48</sup> Rituale Augustanum Rituali Romano conformatum ac jussu et auctoritate . . . Pancratii episcopi Augustani editum, Aug. Vindel. 1870, 331f.

<sup>49</sup> Sie hieß: „Christ ist erstanden von seiner Marter allen, deß sollen wir alle fro sein, Christ soll unser Trost sein, Kyrieleeison.“

<sup>50</sup> De trinit. IV 6.

<sup>51</sup> *Thalhofer-Eisenhofer*, a. a. O. II 364ff.

<sup>52</sup> *Hoeynck*, a. a. O. 140.

<sup>53</sup> *J. Spindler*, Heinrich V. von Knöringen, Fürstbischof von Augsburg (1598—1646). Seine innerkirchliche Restaurationstätigkeit in der Diözese Augsburg. Dillingen a. D. 1911, 117ff.

Am Ostersonntag wurde früh 6 Uhr bei der Kommunikantenmesse das Allerheiligste in der großen Monstranz ausgesetzt und blieb es bis abends 8 Uhr. Um 8 Uhr morgens war die Weihe des Osterlammes, des Fleisches, der Eier und anderer Speisen am Kreuzaltar, Austeilung des Weihwassers, levitiertes Hochamt mit Predigt. Mittags 12 Uhr war wieder Predigt, 3 Uhr feierliche Vesper, 7<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Uhr musikalische Litanei vom Namen Jesu. Danach betete der Offiziator: Panem de coelo etc., der Chor: Omne delectamentum etc., worauf die Oration: Deus qui nobis sub sacramento etc. folgte. Nun wurde die Angelusglocke geläutet und der Engel des Herrn still gebetet. Dann sang das Volk das Dreimalheilig. Der Offiziator gab den Segen und trug das Allerheiligste unter dem Gesang: „Verlaß uns nimmermehr“ usw. ins Sakramentshäuschen. Die Anbetungsstunden für die einzelnen Stände an diesen drei Tagen waren auf eigenen Zetteln an den Kirchentüren angeschlagen.

Am Ostermontag war alles wie am Ostersonntag, mit Ausnahme der Mittagspredigt.

Am Osterdienstag, der bis zur Festreduktion Klemens' XIV. als Feiertag begangen wurde, war der Gottesdienst wie am vorhergehenden Tage. Zur letzten Anbetungsstunde kam der Konvent der Kapuziner. Nach der Predigt war feierliche Sakramentsprozession, bei günstigem Wetter außerhalb der Kirche, danach Te Deum, Dreimalheilig und Schlußsegens. Als der Osterdienstag aufhörte, gebotener Feiertag zu sein, fanden die Anbetungsstunden nur mehr am Ostersonntag und Ostermontag statt. Seit 1920 werden sie nicht mehr gehalten.

Das Fest des heiligen Märtyrers Georg, des Haupt- und Titularpatrons der Pfarrkirche und der Stadt, wurde am 24. April hochfestlich mit Oktav gefeiert. Am Vorabende war feierliche Vesper. Beim Magnifikat inzensierte der Offiziator den Hochaltar, dann auf der Evangelienseite die Geistlichen und Laien, die ihren Platz im Chore hatten. Darauf ging er zum Sakramentshäuschen und inzensierte dort das Allerheiligste, dann den Katharinen-, Dreifaltigkeits- und Kreuzaltar, das anwesende Volk, den Marien- und Allerseelenaltar. In den Chor zurückkehrend, inzensierte er die Geistlichen und Laien auf der Epistelseite. Zuletzt wurde er selbst inzensiert und die Vesper fortgesetzt. Am Feste war früh 5 Uhr Mette, 8 Uhr levitiertes Hochamt vor ausgesetztem Allerheiligsten und Kontroverspredigt, da an diesem Tage viel Volk aus der ganzen Umgegend zusammenströmte. Die Kontrovers- oder Streitpredigten, welche die konfessionelle Entzweiung und Erbitterung förderten, „weil beide Konfessionen darin gegenseitig manchmal verspottet und lächerlich gemacht wurden“, hat der Augsburger Fürstbischof Klemens Wenzeslaus (1768—1812) verboten<sup>54</sup>. Nachmittags 3 Uhr war feierliche Vesper. Seit 1893 ist das Fest auf den darauffolgenden Sonntag verlegt.

Das Fest der Kreuzauffindung (3. Mai) war zwar kein vorgeschriebener Feiertag, aber es fand um 8 Uhr Amt statt, unter dem die Kreuzpartikel ausgesetzt wurde. Danach war der erste Wettersegens, bei dem das vom Dinkelsbühler Goldschmied Karl Kaiserswerth aus den am Marienaltar geopfertem silbernen Münzen und Ringen fein gefertigte, mit einer Kreuzpartikel und verschiedenen Reliquien ausgestattete Kreuz verwendet wurde. Dieses heilige Kreuz war Sonntag, den 3. Mai 1767, am Feste der Kreuzauffindung, in der Pfarrkirche öffentlich geweiht und in feierlicher Prozession in der Kirche herumgetragen worden. Dann war Hochamt und Predigt vom heiligen Kreuz und am Schlusse feierlicher Wettersegens.

---

<sup>54</sup> Christoph v. Schmid, a. a. O. 6.

Dieser wurde von da an bis Kreuzerhöhung jeden Tag erteilt. Bis 1767 fand er nur an Sonn- und Feiertagen statt und ohne Wetterkreuz. Erst das Augsburger Rituale von 1764<sup>55</sup>, das den Wettersegen ganz genau in der heute üblichen Form enthält, sagt, es sei der Wettersegen täglich nach der heiligen Messe von Kreuzauffindung bis Kreuzerhöhung zu erteilen, während das vorhergehende Augsburger Rituale von 1688<sup>56</sup> die Überschrift hat: „Wettersegen (benedictio tempestatis), der an den Sonn- und Festtagen hauptsächlich in den Landkirchen nach dem Meßopfer erteilt zu werden pflegt.“ Das Wetterkreuz wurde hier im Tabernakel des Marienaltars aufbewahrt, entgegen der Vorschrift des Augsburger Rituale von 1764, wonach das „Wetter-Creutz“ außerhalb des Tabernakels aufbewahrt werden sollte. Von Kreuzauffindung bis Kreuzerhöhung begab sich an allen Tagen, an denen um 8 Uhr am Muttergottesaltare keine Messe war, der Priester dorthin und verrichtete, mit weißer Stola angetan, die Gebete des Wettersegens und gab danach mit dem Kreuz den Segen. An den Sonn- und Festtagen wurde es nach der Predigt vom Marienaltar zum Hochaltar getragen, wo das Amt stattfand. Diese prächtige Kreuzpartikel, die noch vorhanden ist, aber jetzt beim Wettersegen nicht mehr benützt wird, wurde bis zur Restauration der Kirche 1856 im Tabernakel des Marienaltars aufbewahrt. War beim Amt die Monstranz ausgesetzt, dann wurde nach den drei Orationen des Wettersegens: A domo tua etc.<sup>57</sup>, Quaesumus, omnipotens Deus, ut intercessione sanctae Dei genitricis Mariae<sup>58</sup> etc., Deus, qui omnium rerum<sup>59</sup> etc., Inzens eingelegt und das Allerheiligste inzensiert. Darauf sang der Offiziator, mit der Monstranz zum Volke gewendet: Sit nomen Domini benedictum, der Chor: Ex hoc nunc et usque in saeculum, der Offiziator: Adiutorium nostrum in nomine Domini, der Chor: Qui fecit coelum et terram, der Offiziator: Benedictio Dei omnipotentis, Patris et Filii et Spiritus sancti descendat super vos ac fructus terrae et maneat semper, der Chor: Amen<sup>60</sup>. Darauf gab er mit der Monstranz den Segen und trug sie ins Sakramentshäuschen. Dieser Ritus ist genau in derselben Form heute noch üblich. Nach alter Sitte wird die Osterkerze, vom Volke Wetterkerze genannt, beim Wettersegen angezündet.

Am Feste Christi Himmelfahrt war früh 5 Uhr Mette, um 8 Uhr feierlicher Gottesdienst mit Predigt, mittags 12 Uhr Non mit Predigt. Danach war die

<sup>55</sup> p. 334.

<sup>56</sup> p. 482.

<sup>57</sup> Diese alte „Wetteroration“ findet sich bereits im Sacramentarium Gelasianum (ed. Wilson 261) in den Orationes post tempestatem et fulgura. *Thalhofer-Eisenhofer*, a. a. O. II 480<sup>1</sup>.

<sup>58</sup> Dieses Gebet kommt bereits in dem Pontifikale des Bischofs Gundekar II. von Eichstätt aus dem 11. Jahrh. vor. *Thalhofer-Eisenhofer*, a. a. O. II 480<sup>2</sup>.

<sup>59</sup> Diese Oration enthält schon das Sacramentarium Gregorianum Muratori, Lit. rom. vet. II (Venet. 1748) 208. Im Augsburger Ritus finden sich die beiden Orationen: Quaesumus, omnipotens Deus etc., Deus, qui omnium rerum etc., in dem ältesten gedruckten Augsburger Obsequiale von 1487 Bl. XCI<sup>1</sup>, ferner im Rituale von 1547 (*Agenda seu Liber obsequiorum iuxta ritum et consuetudinem Dioecesis August. . .* Bl. CXIII<sup>1</sup> und CXIII. Alle drei Wetterorationen bringt zum ersten Male das Augsburger Rituale von 1612 (*Liber Ritualis episcopatus Augustensis . . . Dilingae 1612, 205f.*). Dieses hat auch (p. 205) zum ersten Male die Anfangsversikel und -responsorien des heutigen Wettersegens: V. A fulgure et tempestate. R. Libera nos, Domine Jesu Christe. V. Fiat misericordia tua, Domine, super nos. R. Quem admodum speravimus in te. V. Domine, exaudi orationem meam. R. Et clamor meus ad te veniat. V. Dominus vobiscum. R. Et cum spiritu tuo. Desgleichen gebraucht es zum ersten Male den Namen Benedictio tempestatis (Wettersegen).

<sup>60</sup> Diese Schlußversikel und -responsorien nebst der Benedictio hat beim Wettersegen bereits das Augsburger Obsequiale von 1487 Bl. XCI<sup>1</sup>, ferner das Rituale von 1547 Bl. CXIII<sup>1</sup>, während von den folgenden Augsburger Ritualien erst wieder das Rituale von 1764 dieselben bringt.



Erinnerungsfeier der Himmelfahrt des Herrn (Commemoratio Dominicae ascensionis). Der Offiziator begab sich, begleitet von den Ministranten, denen der Kirchenhüter mit der Fahne vorausging, zum Kreuzaltare, wo das Bild des auffahrenden Herrn stand. Hier kniete er nieder, bis die Musik beendet war. Dann stand er auf, verneigte sich vor dem Bilde und inzensierte es. Er nahm es mit beiden Händen und sang dreimal in immer höherem Tone: *Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum, alleluja, alleluja*, wobei der Chor immer respondierte. Langsam, unter mächtiger Triumphmusik wurde das Bild in die Höhe gezogen. Ehe es den Blicken entschwand, wurde es nochmals vom Offiziator inzensiert. Dann sang er: *Dominus in coelo, alleluja*. Der Chor antwortete: *Paravit sedem suam, alleluja*. Mit der Oration vom Feste schloß die Himmelfahrtsfeier.

Diese dramatische Darstellung der Himmelfahrt Christi erwähnt für die Diözese Augsburg zum ersten Male das *Breviarium chori Augustani per circulum anni* aus dem 13. Jahrhundert, ein Pergamentkodex, 8<sup>o</sup> mit 94 Blättern, der, aus dem Kloster Füssen stammend, in der Fürstlichen Bibliothek in Maihingen (Schwaben) sich befindet<sup>61</sup>. Den Ritus enthält bereits das Augsburger Obsequiale von 1487<sup>62</sup>. Alle folgenden Augsburger Ritualien, auch das letzte von 1870<sup>63</sup>, haben diese dramatische Himmelfahrtsfeier. Der Dinkelsbühler Ritus weicht jedoch von dem der Ritualien erheblich ab. Diese Darstellung der Himmelfahrt Christi findet seit mehr als hundert Jahren hier nicht mehr statt.

Das Fest des hl. Johannes Nepomuk (16. Mai) wurde kirchlich gefeiert mit levitiertem Hochamt um 8 Uhr vor ausgesetztem Wetterkreuz, das eine Reliquie des Heiligen enthält. Johannes Nepomuk genoß in der Augsburger Diözese schon vor seiner Heiligsprechung (1729) Verehrung, die sich natürlich nach seiner Kanonisation wesentlich steigerte. Er kam 1740 in den Augsburger Diözesankalender<sup>64</sup>. Am 16. Mai 1741 errichteten die hiesigen Karmeliter unter größter Feierlichkeit eine Johann Nepomuk-Bruderschaft. Um 8 Uhr war Predigt, dann Hochamt, feierliche Prozession durch die Stadt. An dieser beteiligte sich zahlreiches Volk, das laut den Rosenkranz betete, und der ganze katholische Rat. Man zog in die Pfarrkirche, wo unter Pauken- und Trompetenschall die Litanei vom Heiligen gesungen wurde. In die Karmeliterkirche zurückgekehrt, sangen alle aufs feierlichste das *Te Deum*. Mit dem Segen schloß die Feier<sup>65</sup>.

Am Pfingstsamstag war früh 7<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Uhr Taufwasserweihe mit Amt. Nachmittags war feierliche Vesper, der Ritus beim Magnifikat wie am Feste des hl. Georg.

---

<sup>61</sup> *Hoeynck*, a. a. O. 227<sup>301</sup>, 23<sup>37</sup>.

<sup>62</sup> Bl. XLI.

<sup>63</sup> p. 341 ff.

<sup>64</sup> *Hoeynck*, a. a. O. 325.

<sup>65</sup> *Diarius Conventus Dinckelsbühlani (Carmelitani)* ad 16. Mai 1741, I, 155 (Kath. Pfarrarchiv).

Am Pfingstsonntag war früh 5 Uhr Mette, 8 Uhr levitiertes Hochamt vor ausgesetztem Allerheiligsten mit Predigt. Zu Beginn desselben stimmte der Offiziator am Altare an: *Veni, sancte Spiritus*. Der Chor sang: *Veni, sancte Spiritus, reple tuorum corda fidelium et tui amoris in eis ignem accende, alleluja, alleluja*. Darauf sang der Offiziator: *Emitte Spiritum tuum et creabuntur, alleluja*. Der Chor antwortete: *Et renovabis faciem terrae, alleluja*. Dann folgte die Oration vom Heiligen Geiste: *Deus, qui corda fidelium etc.* Dieser Ritus ist hier heute noch in Übung. Mittags 12 Uhr war Terz mit Orgelbegleitung, danach Predigt. Nun folgte „Die Sendung des Heiligen Geistes“ (*Emissio S. Spiritus*). Der Offiziator im Rauchmantel ging mit den Ministranten, vor denen der Kirchenhüter mit der Fahne schritt, zum Kreuzaltare. Dort kniete er nieder, bis der Gesang *Veni, sancte Spiritus* zu Ende war. Dann stand er auf und stimmte an: *Veni, sancte Spiritus*, und sofort wurde unter schallender Musik das Bild des Heiligen Geistes von der Decke der Kirche herabgelassen. Sobald es der Offiziator sah, inzensierte er es, und zum zweitenmal, sobald es bis zum Altar gelangt war. Darauf nahm er das Bild mit beiden Händen und sang dreimal in immer höherem Tone: *Accipite Spiritum sanctum*, während der Chor das übrige antwortete, wohl: *quorum remisistis peccata, remittuntur eis, alleluja* (Antiphon zum Benediktus der Laudes des Pfingstfestes). Dann sang der Offiziator: *Repleti sunt omnes Spiritu sancto, alleluja*. Der Chor antwortete: *Et coeperunt loqui, alleluja*, worauf die Oration folgte: *Deus, qui hodierna die corda fidelium etc.* Das Bild wurde von den Ministranten in die Sakristei getragen und während der ganzen Pfingstoktav an den Hochaltar gehängt. Diese dramatische Darstellung der Sendung des Heiligen Geistes ist hier seit mehr als einem Jahrhundert nicht mehr üblich. Sie findet sich in keinem Augsburger Rituale.

Am Pfingstmontag war Wallfahrt zur wundertätigen Mutter Gottes auf den wohl vier Stunden von Dinkelsbühl entfernten Schönenberg bei Ellwangen (Württemberg), der heute noch das Ziel zahlreicher Wallfahrtszüge ist. Morgens 3 Uhr brachen die Wallfahrer, von einem Geistlichen begleitet, auf. Sie beteten fast immer laut und sangen dazwischen Lieder. Wenn sie die zwei Türme der Wallfahrtskirche von weitem sahen, knieten sie alle nieder und beteten das *Salve Regina*<sup>68</sup>. In der Wallfahrtskirche war feierliches Amt am Hochaltar, auf den das wundertätige Muttergottesbild gestellt worden, und Predigt, die der Kapuzinerpater hielt, welcher der ordentliche Prediger an der Pfarrkirche in Dinkelsbühl war. Bei ihrer Rückkehr wurden die Wallfahrer am Segringertor empfangen und in feierlicher Prozession zur Pfarrkirche geleitet. Dort sang man zum Schlusse das *Te Deum*. Wann diese Wallfahrt aufgehört, können wir nicht angeben. Das älteste Verkündbuch von 1837 erwähnt sie nicht mehr.

Am Fronleichnamsfeste war, wie auch heute noch, früh 7 Uhr levitiertes Hochamt vor ausgesetztem Allerheiligsten, dann Prozession durch die Stadt.

---

<sup>68</sup> *Christoph v. Schmid*, *Erinnerungen*, 81.

Die Kirche und die Straßen, durch welche man zog, wurden mit Gras<sup>67</sup> und Binsen bestreut, es waren Maien gesteckt und die Häuser mit Bildern geziert. Die vier Evangelien wurden von vier Diakonen gesungen: das erste am Rathaus, das zweite bei der Dreikönigskapelle, das dritte beim Kapuzinerkloster und das vierte beim Glockenhaus der Pfarrkirche. Nach dem Wettersegen, wie er bei der Fronleichnamsprozession im Rituale angegeben ist, sangen die Gläubigen an allen vier Stationen<sup>68</sup> das Dreimalheilig. Darauf wurde der Segen erteilt, und die Prozession zog weiter. Nach der Rückkehr in die Kirche wurde der Wettersegen gebetet, vom Volke das Dreimalheilig gesungen und der Segen gespendet. Danach war letzte heilige Messe. Dieser Ritus ist heute noch der gleiche, nur die Stationen sind andere. Nach der Prozession pflegen besonders die Mütter, die kleine Kinder haben, Zweige von den Birken an den Stationsaltären, auf denen das Allerheiligste gestanden, abzureißen und mit nach Hause zu nehmen und den Kindern in die Wiege zu legen. Nachmittags 3 Uhr war feierliche Vesper, 5<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Uhr gesungene Litanei vom Namen Jesu. Während der ganzen Fronleichnamsoktav war in der Frühe Amt, nachmittags 3 Uhr Vesper und 5<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Uhr Litanei. Amt und Litanei sind heute noch, die Vesper jedoch findet seit 1882 nicht mehr statt.

Am Sonntag in der Fronleichnamsoktav war vor der Predigt, wie dies bis zur Stunde noch üblich ist, die große Salz- und Wasserweihe (*Benedictio maior salis et aquae*). Das Breviarium (Direktorium) des Augsburger Domchors aus dem 13. Jahrhundert merkt sie bereits für diesen Sonntag an<sup>69</sup>. Den Ritus enthält ein Augsburger Rituale des 14. Jahrhunderts<sup>70</sup>, das Obsequiale von 1487<sup>71</sup> wiederholt ihn. Die Weihe beginnt mit *Deus in adiutorium etc.*, den Psalmen 23, 28 und 50 und einer weitschweifigen Litanei, dann folgen,

<sup>67</sup> Das Bisch. Ordinariat Augsburg hat unter dem 31. Mai 1915 (Amtsblatt f. d. Diöz. Augsburg 16 [1915] 91) und unter dem 17. Juni 1916 (Amtsblatt f. d. Diöz. Augsburg 16 [1916] 121), veranlaßt durch eine Anregung des K. Staatsministeriums des Innern, „im Hinblick auf die Notwendigkeit umsichtigsten Haushaltens mit Futtermitteln jeder Art bei der Fortdauer der außerordentlichen Verhältnisse“ den Beteiligten nahegelegt, vorläufig auf die bisherige, seit alters bestehende Übung, die Straßen, durch die sich die Fronleichnamsprozession bewegt, mit geschnittenem Gras zu bestreuen, freiwillig zu verzichten. Seitdem wird hier nicht mehr Gras gestreut.

<sup>68</sup> Das Augsburger Rituale von 1580, 623ff., hat die vier Stationen mit den vier Evangelien endgültig festgesetzt. Im Augsburger Obsequiale von 1487 sind am Schlusse die Anfänge der vier Evangelien abgedruckt mit dem Bemerken, daß diese bei mehreren während der Fronleichnamsprozession gelesen werden, und daß nach jedem Evangelium *Adiutorium nostrum etc.* und eine von den vier vorausgehenden Orationen des Wettersegens gebetet werde Bl. XCII'—XCV. Das Rituale von 1612, 460ff., hat bereits den heutigen Ritus, nur mit dem Unterschiede, daß der Offiziator, mit der Monstranz zum Volke gewendet, den Wettersegen bei jeder Station am Schlusse sang, worauf er den Segen gab, während nach dem heutigen Ritus der Wettersegen auf das Evangelium folgt.

<sup>69</sup> *Hoeynck*, a. a. O. 232.

<sup>70</sup> Staatsbibl. München, cod. lat. 3911. *Hoeynck*, a. a. O. 233.

<sup>71</sup> Bl. XLI'—L.



um einige Zusätze vermehrt, dieselben Lesungen (Epistel: 4 Kg 2, 19—22 und Evangelium: Mt 5, 13—16), Exorzismen und Benediktionen, wie sie im heutigen Rituale<sup>72</sup> stehen. Nach der Präfation, die jetzt noch die gleiche ist, kommt das Paternoster mit der Einleitung: Oremus, Praeceptis etc. und einem kurzen Embolismus: Libera nos etc., endlich das Credo. Dieselben Texte der Exorzismen und Orationen, wenn auch in anderer Reihenfolge, begegnen uns bereits in einem Kodex des 10./11. Jahrhunderts<sup>73</sup>. Das Weiheformular, das sich mit dem heutigen vollständig deckt, bringt das Augsburger Rituale von 1612<sup>74</sup>. Die einleitenden Psalmen und die weitläufige Litanei, die das Rituale von 1580<sup>75</sup> noch hat, ebenso das Glaubensbekenntnis sind hier verschwunden. Doch ist im Rituale von 1612 das Paternoster mit seiner Einleitung und seinem Zusatz noch beibehalten, ja, es war noch bis zur letzten Ausgabe des Augsburger Rituale (1870) vorgeschrieben.

Die Weihe ist dem Ritus einer sog. trockenen Messe (*Missa sicca*) nachgebildet, d. i. einer Messe ohne Offertorium, Wandlung und Kommunion, wie sie im Mittelalter, besonders in Frankreich, als Ersatz für die heilige Messe auf der Jagd oder auf dem Schiff oder bei Nachmittagstrauungen und -beerdigungen sehr beliebt war. Sie beginnt heute<sup>76</sup> mit *Dominus vobiscum* etc. Dann folgt eine Oration, Epistel, Graduale, Evangelium, danach kommen verschiedene Exorzismen und Benediktionen, daran schließt sich die Präfation mit *Sanktus*, darauf wird die Schlußoration gebetet.

Am Sonntag in der Fronleichnamsoktav hält die Corporis Christi-Bruderschaft seit ihrer Neuerrichtung ihr Titularfest mit feierlichem Nachmittags-gottesdienst: 2 Uhr Vesper, Predigt, Prozession und Dreimalheilig.

Am Oktavtage, dem sog. kleinen Fronleichnam, war um 7 Uhr Levitenamt, darauf bei günstiger Witterung Prozession außerhalb der Kirche. Das erste Evangelium wurde in der Karmeliterkirche gelesen, das zweite am Glockenhaus der Pfarrkirche, das dritte am Pfarrhof, das vierte auf dem Marktplatz vor der Pfarrkirche. Der Ritus war derselbe wie am Feste. Später wurden die Stationen geändert. Nach der Gottesdienstordnung von 1839 wurde das erste Evangelium beim Kreuz auf dem Kirchhöflein gesungen, das zweite beim alten Rathaus, das dritte bei der Milchtür und das vierte vor dem Pfarrhaus. Im Jahre 1847 wurde die Prozession am kleinen Fronleichnam zum letzten Male außerhalb der Kirche gehalten. Seitdem findet sie in der Kirche statt.

3. Die an Hochfesten ärmere zweite Hälfte des Kirchenjahres war auch in Dinkelsbühl vor 150 Jahren noch mit Heiligenfesten, die mehr oder minder Bemerkenswertes boten, reichlich ausgestattet. Doch kann hier nur einiges kurze Erwähnung finden.

<sup>72</sup> p. 281 ff.

<sup>73</sup> Gerbert, *Monum. vet. liturg. Alem.* P. II 64.

<sup>74</sup> P. III 32—50.

<sup>75</sup> p. 393 ff.

<sup>76</sup> Rituale Augustanum 1870, 279 ff.

Am Vorabend von Mariä Himmelfahrt war feierliche Vesper, beim Magnifikat Inzensation der Altäre in der angegebenen Weise. Am Feste selbst, an dem zugleich das Patrozinium des Hochaltares war, dessen Bild die Aufnahme Mariens in den Himmel und ihre Krönung darstellte, war um 5 Uhr Mette, um 8 Uhr Kräuterweihe, levitiertes Hochamt vor ausgesetztem Allerheiligsten und Predigt. — Die Kräuter- oder Würzweihe hat in deutschen Kirchen bereits im 9. oder 10. Jahrhundert feste liturgische Gestalt<sup>77</sup>. Das Augsburger Rituale von 1487<sup>78</sup> hat hierfür drei Orationen, von denen die erste der ersten Oration von heute ähnelt. Diese drei Orationen enthält auch noch mit mehreren Varianten das Augsburger Rituale von 1580<sup>79</sup> und fügt noch eine vierte hinzu. Das heutige Weiheformular<sup>80</sup> mit Versikeln, zwei Orationen und einer Schlußrubrik hat Wort für Wort das Augsburger Rituale von 1612<sup>81</sup>.

Mit Mariä Himmelfahrt begann der sog. Marien- oder Frauen-Dreißiger oder Dreißiger U. L. F. (Tricesimus B. M. V.), der am 13. September endete. Zum ersten Male hören wir von dieser Feier in der Diözese Augsburg im Jahre 1416, wo der Chorvikar Christoph dieselbe durch Stiftung bei St. Ulrich in Augsburg einführte. Um dieselbe Zeit begegnet uns der Tricesimus auch im Offizium des Augsburger Domes<sup>82</sup>. Dreißig Tage lang wurde von den Gläubigen die Erinnerung an die Himmelfahrt Mariens mit marianischer Litanei oder Rosenkranz gefeiert<sup>83</sup>. Es war hier bis Kreuzerhöhung jeden Tag abends 5<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Uhr lauretanische Litanei. Vom 16. August bis zum Schutzengelfest fand bis etwa 1850 jeden Tag vormittags 10 Uhr ein besonderer Beicht- und Kommunionunterricht für die Kinder statt, die bereits gebeichtet, und für die, welche zu Ostern zum ersten Male kommuniziert hatten. Am Samstag vor dem Schutzengelfest gingen sie zur Beicht und am Feste nach der Predigt zur heiligen Kommunion. Die Sitte, gerade im Marien-Dreißiger Katechismusunterricht zu erteilen, muß früher in der Diözese Augsburg weit verbreitet gewesen sein. Bei den Pfarrvisitationen unter Bischof Heinrich V. ergab sich, daß viele Pfarrer nur im Advent und Marien-Dreißiger Kinderlehre hielten. Gegen diese Nachlässigkeit schritt der Bischof ganz energisch ein und verordnete, daß jeden Sonntag Kinderlehre stattfinden müsse<sup>84</sup>. Da die Litaneien während des Dreißigers hier sehr schlecht besucht wurden, hob Stadtpfarrer Joseph Zeller dieselben auf und führte als Ersatz 1883 die Maiandacht ein, die von der Gemeinde freudigst begrüßt wurde und täglich im Mai abends 7 Uhr gehalten wird.

4. An den Sonntagen im Advent war die Mette ohne Orgel, mittags 12 Uhr fanden Adventpredigten statt, die Christenlehren fielen aus. An jedem Dienstag und Samstag im Advent waren und sind heute noch früh 6<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Uhr Rorateämter.

<sup>77</sup> A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter I, Freiburg i. B. 1909, 398 ff.

<sup>78</sup> Bl. LI. <sup>79</sup> 637—640.

<sup>80</sup> Rituale August. 1870, 285.

<sup>81</sup> P. III 206 f.

<sup>82</sup> Hoeynck, a. a. O. 269.

<sup>83</sup> Rituale August. 1764, Index memorialis n. LIX.

<sup>84</sup> Spindler, a. a. O. 19.

Das Fest des hl. Nikolaus, das schon im 13. Jahrhundert im Breviarium des Augsburger Domchors<sup>85</sup> erwähnt wird und in den späteren liturgischen Büchern und im Festkatalog des Bischofs Otto Truchseß<sup>86</sup> als gebotener Feiertag erscheint, war hier nicht vorgeschrieben, es fand jedoch um 8 Uhr musikalisches Amt statt.

Das Fest der Unbefleckten Empfängnis Mariens (8. Dez.), dessen ordentliche Feier der Augsburger Bischof Heinrich V. auf Wunsch Kaiser Ferdinands durch Patent vom 16. November 1629 für die ganze Diözese anordnete<sup>88</sup>, wurde wie die übrigen Marienfeste gefeiert.

Das Fest des heiligen Apostels Thomas (21. Dez.) wurde festlich mit Mette, Hochamt und Predigt begangen. Nachmittags 2 Uhr war Totenvigil mit drei Nokturnen, Totenvesper an der Tumba, darauf musikalische Vesper vom Feste. Am folgenden Tage waren die Quartalämter, ein Seelen- und Lobamt für die verstorbenen und lebenden Mitglieder der Corporis Christi-Bruderschaft.

Am Vorabend des Weihnachtsfestes war um 1 Uhr die Beichte der Knaben und Mädchen. Beim Magnifikat der Vesper wurden die Altäre in üblicher Weise inzensiert. Nachts 11<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Uhr wurde mit allen Glocken zur Christmette geläutet, dann mit jeder allein, um 12 Uhr mit allen. Es begann die Mette, darauf levitiertes Hochamt, danach Laudes. Genau diesen Ritus gibt schon das hiesige Festverzeichnis von 1590 unter Nr. 25 an. Er ist heute noch der gleiche, nur daß die Laudes nach dem Amt nicht mehr gesungen werden. Am Weihnachtsfeste selbst war um 6 Uhr gesungene Kommunikantenmesse, um 8 Uhr levitiertes Hochamt vor ausgesetztem Allerheiligsten mit Predigt, mittags 12 Uhr zweite Predigt, 3 Uhr feierliche Vesper.

Am Feste des hl. Stephanus war früh 5 Uhr Mette, 8 Uhr Hochamt und Predigt, nachmittags Vesper.

Das Fest des Apostels und Evangelisten Johannes war gebotener Feiertag. Früh 5 Uhr war Mette, 8 Uhr Weihe des Johannisweins, Hochamt mit Predigt. Der Johanniswein wurde und wird heute noch den Gläubigen in einem silbernen Kelch zum Trinken gereicht. Das heutige Weiheformular<sup>88</sup> (drei Benediktionen und zwischen der zweiten und dritten die Lesung Jo 1, 1—14) findet sich, abgesehen von verschiedenen, jedoch unwesentlichen Varianten, bereits im Augsburger Obsequiale von 1487<sup>89</sup> und ist wiederholt in den Ritualen von 1499<sup>90</sup> und 1547<sup>91</sup>. Das Formular, das Wort für Wort mit dem heutigen übereinstimmt, hat das Rituale von 1580<sup>92</sup>.

---

<sup>85</sup> *Hoeynck*, a. a. O. 281 f.      <sup>86</sup> *Decret. Synod. l. c.*

<sup>87</sup> *Hoeynck*, a. a. O. 326; *Spindler*, a. a. O. 52.

<sup>88</sup> *Rituale Aug.* 1870, 274—276.      <sup>89</sup> *Bl. LIII'—LV.*

<sup>90</sup> *Obsequiale sive Benedictionale secundum ecclesiam August. Aug. Vind.* 1499, *Bl. XLVI'—XLVIII.*

<sup>91</sup> *Agenda seu liber obsequiorum iuxta ritum et consuetudinem dioecesis August.* Ingolstadt 1547, *Bl. LXVI'—LXVIII'.*

<sup>92</sup> p. 428—434.



Das Fest der Unschuldigen Kinder (28. Dez.), das in den Synodaldekreten des Augsburger Bischofs Otto Truchseß<sup>93</sup> als gebotener Feiertag aufgeführt ist, wurde hier nicht als kirchlicher Festtag begangen, jedoch war um 8 Uhr musikalisches Amt.

Am Feste der Beschneidung des Herrn (1. Jan.) war früh 5 Uhr Mette, 8 Uhr Levitenamt und Predigt, 12 Uhr zweite Predigt, 3 Uhr feierliche Vesper.

Das Fest der Erscheinung des Herrn wurde besonders feierlich begangen, weil die heiligen drei Könige „als die ersten Anbeter des neugeborenen Erlösers“ die Patrone der Corporis Christi-Bruderschaft waren. In der Pfarrkirche war um 8 Uhr Hochamt vor ausgesetztem Allerheiligsten und Predigt, um 2 Uhr feierliche Vesper, zweite Predigt, levitierte Prozession mit dem Sanktissimum in der Kirche, Dreimalheilig und Schlußsegnen. Weil auf diesen Tag zugleich das Patrozinium der Dreikönigskapelle fiel, war dort am Vorabend um 2 Uhr Vesper. Am Tage selbst zog man früh 6 Uhr in Prozession mit dem Ziborium hinauf die Segringerstraße, wo in den Häusern der Katholiken und Protestanten Wachlichtlein an den Fenstern brannten oder Christbäume im Lichterglanze flammten, zur Dreikönigskapelle. Dort fand feierlicher Gottesdienst vor ausgesetztem Ziborium am Hochaltare statt, während man auf einem anderen Altar eine Reliquie der heiligen drei Könige exponierte. Auch die heilige Kommunion wurde ausgeteilt. Wenn alles beendet war, zog man in Prozession wieder zur Pfarrkirche. Diese stimmungsvolle Dreikönigsprozession zieht heute noch am Dreikönigsfeste früh 6 Uhr die Segringerstraße hinauf, aber nicht mehr zur Dreikönigskapelle, die seit 1834 außer kirchlichem Gebrauch steht, sondern zur Kapuzinerkirche, und heute noch werden die Fenster der Häuser, an denen sie vorüberkommt, festlich beleuchtet. Mittags 12 Uhr war in der Dreikönigskapelle Predigt, die später bis 1880 in der Kapuzinerkirche gehalten wurde, darauf Vesper, nach der die Dreikönigsreliquie den Gläubigen zum Küssen gereicht wurde.

Am 20. Januar wurde das Fest des heiligen Märtyrers Sebastian als kirchlicher Feiertag begangen. Weil „bei grassierender, pestilenzischer und anderer vergifteten Seuchen“ die Anrufung des hl. Sebastian große Wirkung getan, bat 1701 die katholische Gemeinde Dinkelsbühl den Bischof von Augsburg, Alexander Sigmund, das Sebastiansfest mit zwei Vespern, Predigt, Hochamt und Prozession öffentlich und beständig feiern zu dürfen<sup>94</sup>. Demgemäß war am Vorabend feierliche Vesper vor ausgesetztem Allerheiligsten am Sebastiansaltar, am Tage selbst um 8 Uhr feierliche Prozession mit dem Sanktissimum in der Kirche, Hochamt am Sebastiansaltar, Predigt über den hl. Sebastian, nachmittags Vesper am Sebastiansaltar. Danach wurde eine Reliquie des Heiligen den Gläubigen zum Küssen gereicht.

---

<sup>93</sup> Decreta Synod. l. c.

<sup>94</sup> Abschrift des Bittgesuches im hiesigen katholischen Pfarrarchiv.

Zur Abhaltung von Pest und jeglicher ansteckender Krankheit wurde nach dem ersten Sonntag jeden Monats, gewöhnlich am Dienstag, zu Ehren des hl. Sebastian eine Prozession in der Kirche gehalten. Dabei pflegte man die noch vorhandene silberne Sebastiansstatue, die der Augsburger Meister Matthias Flicker 1699 in Silber getrieben, und die der Dinkelsbühler Bildhauer Ulrich Strobel mit einem kunstvollen Postament versehen, mitzutragen. Nach dem Amte wurde mit der Statue, die eine Reliquie des hl. Sebastian enthält, der Segen gegeben. Dieses Sebastianiamt ist heute noch. Dekan Fuchs hat 1839 den ursprünglichen Ritus abgeändert und folgenden, noch heute üblichen festgesetzt: der Zelebrans geht zum Sakramentshäuschen und holt das Ziborium. Mit diesem geht er unter dem Klingeln der Ministranten zum Sebastiansaltar, auf dem die silberne Sebastiansstatue ausgesetzt ist, und gibt den Segen. Dann beginnt das Amt mit deutschem Meßgesang. Danach betet jetzt der Zelebrans laut die Litanei und die Gebete zum hl. Sebastian, wie sie im Diözesanlaudate angegeben sind. Früher, zur Zeit des Dekan Fuchs, betete er die Allerheiligenlitanei und ein Gebet zum hl. Sebastian um Gesundheit im Bruderschaftsbüchlein der Barmherzigen. Darauf wird still der Segen gegeben und das Ziborium ins Sakramentshäuschen zurückgetragen.

### III.

Damit haben wir die Liturgie des Kirchenjahres, wie sie im 18. Jahrhundert in der alten Reichsstadt Dinkelsbühl zum großen Teil seit Jahrhunderten gefeiert wurde und zum Teil noch gefeiert wird, dargelegt. Es erübrigt noch, auf einige bemerkenswerte gottesdienstliche und kirchliche Gebräuche hinzuweisen.

Bis etwa 1887 wurde hier jedem Kommunikanten sogleich nach Empfang der heiligen Hostie gewöhnlicher Wein gereicht, der sog. Ablutionswein, hier Spülwein genannt. Das Augsburger Rituale von 1580<sup>95</sup> bezeichnet dies als herkömmlichen Brauch, schreibt jedoch vor, es solle der Ablutionswein (vinum ablutionis) von einem anderen als vom Priester gereicht werden und nicht im Meßkelch, sondern in einem Glas- oder Silberbecher, und die Kommunikanten sollten hierbei nicht mehr knien. Denen jedoch, die keinen Alkohol genießen, könne statt des Weins Wasser gereicht werden. Auf diese Sitte kommt bereits der Augsburger Bischof und Kardinal Otto Truchseß von Waldburg in seinen 1567 veröffentlichten Synodaldekreten<sup>96</sup> zu sprechen. Weil es oft vorkomme, daß sehr viele Einfältige diese Ablution oder Purifikation, die sie aus dem Kelch empfangen, für das Blut des Herrn halten, so soll der Pfarrer dazu ein Gefäß, wenn möglich aus Silber, verwenden, dessen Form sich jedoch vom Meßkelch wie auch von einem gewöhnlichen Hausbecher unterscheide. Irgendein Kleriker oder ein ehrbarer Laie soll die Ablution reichen. Zugleich soll darüber das Volk in der Predigt aufgeklärt werden. Das Augsburger Rituale von 1612<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> P. II 239.

<sup>96</sup> Decreta Synod. P. II c. V n. II 41, Bl. 23.

<sup>97</sup> P. II 99.

bestimmt ebenfalls, es solle der Minister die Ablution den Kommunikanten nicht aus dem Meßkelch reichen, sondern aus einem silbernen oder nicht vergoldeten Becher, der aber unter keinen Umständen Kelchform haben dürfe. Mit der anderen Hand solle er ein leinenes, ein wenig mit Seide gesticktes Tuch auseinandergelegt dem Kommunikanten geben, damit dieser seine Lippen abwische; danach solle er mit diesem Tuch den Becher an der Stelle abtrocknen, wo der Kommunikant getrunken. Denen jedoch, die sich des Weins enthalten, den Fiebernden und Kranken könne man Wasser reichen, wenn sie es verlangen. Das folgende Augsburger Rituale von 1688 berührt diesen Brauch nicht mehr.

Es ist kein Zweifel, daß hier noch eine Erinnerung an die Kommunion unter beiden Gestalten nachklingt. Diese wurde vorübergehend unter Papst Pius IV. (1559—1565) in einigen Gebieten Süddeutschlands, Österreichs und Bayerns gestattet. Die Augsburger Bischöfe aber waren entschiedene Gegner des Laienkelches. In den Synodaldekreten des Bischofs Otto Truchseß von Waldburg und Heinrich V. von Knöringen heißt es: „Wir gehen scharf gegen jene Pfarrer vor, die öffentlich und geheim in Kirchen oder Häusern die Kommunion unter beiden Gestalten reichen.“ Das Augsburger Rituale von 1580<sup>98</sup> schärft nachdrucksvoll den katholischen Kommunionritus ein, der darin bestehe, daß alle, Laien wie auch jene Kleriker, die die heilige Messe nicht feiern, die Eucharistie nur unter der Gestalt des Brotes empfangen. Wer anders handle, der soll als verdächtig in der katholischen Lehre und als Feind des kirchlichen Friedens dem Bischof angezeigt werden, damit dieser gegen ihn einschreite. Die folgenden Augsburger Ritualien sprechen vom Laienkelch nicht mehr. Übrigens ist es heute noch mancherorts, z. B. in Wiesentheid in Unterfranken, üblich, den Ablutionswein den Erstkommunikanten zu reichen.

Ein sehr alter Brauch ist das Kindstaufläuten („Töfläuten“). Wenn die Hebamme und die Taufteilnehmer mit dem Kinde in die Nähe der Pfarrkirche kommen, dann werden mit dem Meßglöcklein etwa 30—40 Züge gemacht.

Seit Jahrhunderten ist es auch Sitte, bei Kindstauen und Hochzeiten von Katholiken wie Protestanten vom Turm der St. Georgskirche zu blasen. Schon der Dinkelsbühler Religions-Kommissions-Rezeß vom 7. Oktober 1697 n. II redet davon. Man kam überein, daß die Angehörigen beider Konfessionen an Sonn- und Feiertagen das Spielen mit Geigen und Pfeifen einstellen, wenn sie an einer Kirche vorbeiziehen, in der Gottesdienst stattfindet. „Doch ist das blasen auf dem Thurm, weillen dabei der Gottesdienst nicht turbiert wird, nach bißhero üblichen gebrauch in Hoch Zeiten und Kinds Tauen zugelassen.“ Vor 70 Jahren wurde, wie ein Chronist bemerkt, nur mehr bei Tauen der Reichen dem ersten Kinde oder „Prinzen“ vom Turm geblasen. Ganz vereinzelt geschieht dies auch heute noch.

Wurde ein Kranker mit den heiligen Sterbesakramenten versehen, dann durfte, wenn das Wetter schön war und die Zeit und die Umstände des Kranken

---

<sup>98</sup> P. II 235.



es erlaubten<sup>99</sup>, das Glockenzeichen zur öffentlichen Vernehmung niemals unterlassen werden. An dieser beteiligten sich die Gläubigen, gingen betend mit dem Priester zum Hause des Kranken und warteten unter Gebeten vor dem Hause, bis die heilige Handlung vorüber war, wie dies ja heute noch in vielen Gegenden der Brauch ist. Die Instruktion von 1775 weist den Mesner an, die Versegelglocke auch zur Winterszeit abends 8 Uhr noch zu läuten.

Lag jemand im Sterben, oder war er bereits gestorben, so hatte der Mesner auf Verlangen die Zügen- oder Sterbeglocke zu läuten. Setzte er dreimal ab, dann lag eine Person in den letzten Zügen; setzte er dagegen fünfmal ab, dann war sie bereits verschieden. Zum ersten Male wurde dahier das Züenglöcklein, das der hiesige Dekan Johann Franz Botzenhard gestiftet, am 3. Januar 1726 beim Tode des Schneiders Bernhard Kolb geläutet. Die Sterbeglocke, welche hier allgemein Züenglocke heißt, wird heute noch beim Tode eines Pfarrangehörigen geläutet, und zwar in folgender althergebrachter Weise: Während des Läutens betet der Mesner still drei Vaterunser und das Apostolische Glaubensbekenntnis. Nach jedem Vaterunser setzt er ab. Danach läutet er noch so lange, bis er den Glauben gebetet. Ist eine männliche Person gestorben, dann macht er am Schlusse noch vier bis fünf Glockenzüge, so daß die Glocke nur auf einer Seite anschlägt. Die Leute sagen, es hat „nachgeklüngelt“, und alle wissen, daß eine männliche Person gestorben ist. Während des Läutens versammelt sich groß und klein vor dem Glockenhaus und wartet ungeduldig, vielfach unter lautem Lärmen, auf den Mesner, um zu erfahren, wer gestorben ist. Ist ein Dinkelsbühler auswärts gestorben, und lassen die Angehörigen die Sterbeglocke läuten, dann geschieht dies mittags 12 Uhr nach dem Angelusläuten. Beim Tod eines Geistlichen wird zuerst in der üblichen Weise die Zügen- oder Sterbeglocke geläutet und dann, ohne abzusetzen, die Zwölferglocke.

Bei einem Gewitter läutete man die Wetterglocke. In der Instruktion von 1775 wird der Mesner „nachdrücklichst erinnert“, „bei aufsteigendem Hochgewitter“ sogleich, ohne auf ein Zeichen des Türmers zu warten, die Ave Maria, d. h. die Zwölferin, die auf einem Schilde das Ave Maria hat, zu läuten, und zwar so lange, bis die Gefahr gewichen. Sollte aber das Gewitter lange andauern, so solle der Mesner eine Glocke nach der andern läuten, von den zwei großen aber keine über eine halbe Stunde, damit sie keinen Schaden leiden. Bei nächtlichem Gewitter soll der Mesner wohl achten, daß niemand sich in die Kirche schleiche. Und ist er außer Hause und merkt er, daß ein „Donnerwetter“ im Anzug ist, so solle er sich schleunigst heimbegeben, sogleich die Kirchenschlüssel bereit halten und sich allererst des Sakristeischlüssels versichern und in der Sakristei die Kastenschlüssel auf den Ankleidetisch legen. Bei gefährlichem Gewitter solle er die Kasten öffnen, vor allem jene, in denen Silbersachen, die Monstranzen, Statuen und Ampeln verwahrt sind, besonders soll er auch die Schlüssel zum Gnadenbild — der Muttergottesaltar war mit

<sup>99</sup> Hierfür und für das folgende vgl.: Instruktion für den Statt Pfarr Meßner von 1775.

einem kunstvollen, schmiedeeisernen Gitter umschlossen — und zum Schreine des heiligen Märtyrers Aurelius in Bereitschaft halten.

Unter dem 24. April 1806 verbot die bayerische Regierung in einem geharnischten Erlaß das Wetterläuten aufs strengste. Es gereiche, so heißt es, einem Zeitalter, das sich durch gründlichere Kenntnisse von der Natur und ihren Wirkungen auszeichne, zur Schande, wenn es sich offenbar zwecklose und selbst schädliche Gebräuche erhalte, die auf älteren irrigen Vorstellungen oder auf gänzlicher Unwissenheit beruhen. Längst schon sei man infolge häufiger Unglücksfälle gewöhnt, das Glockenläuten bei Gewittern zu den verrufensten Gebräuchen zu zählen. So wenig dieser Brauch irgendeinen vernünftigen Zweck zur Absicht habe, so unsicher es sei, ob ein solcher dabei möglich sei, und so sehr es sich stets bewährt habe, daß die meisten vom Blitz erschlagenen Personen auf Kirchtürmen oder in deren Nähe getroffen wurden, so streite alles Wetterläuten gegen die Gefühle und Begriffe einer wahren Gottesverehrung und Frömmigkeit ebenso sehr als gegen die Erfahrung und Wissenschaft. Bei den großen Naturerscheinungen während eines Gewitters könne eine wahrhaft religiöse Sinnesart nur auf stille Anbetung des höchsten Urhebers der Natur führen, dessen Macht und Liebe sich nie furchtbarer und segensvoller zugleich den Menschen offenbare. Aus diesen Gründen sei das Wetterläuten in den sämtlichen Erbstaaten Seiner Königlichen Majestät schon längst durch wiederholte allerhöchste Verordnungen vom 1. August 1783, vom 9. und 23. Juli und 13. Oktober 1784, vom 8. April 1791, vom 4. Mai 1792, vom 28. Mai 1800, vom 11. Juli 1804 verboten worden. Allein noch immer würden diese gemeinnützigen Verfügungen nicht pflichtmäßig beobachtet. Unter dem Vorwande eines Zeichens zum Gebet, welches in den allerhöchsten Verordnungen unter bestimmten Beschränkungen gestattet wurde, erhalte sich der vernunftwidrige Gebrauch des Wetterläutens zum offenbaren Nachteile des Staates und der Untertanen in seinem alten Ansehen. Im verflossenen Jahre seien in Oberbayern an verschiedenen Orten achtzehn Personen während des Glockenläutens in den Kirchtürmen vom Blitz erschlagen worden. Da nun die Regierung diesen Starrsinn nicht gleichgültig gestatten könne, da das bisher geduldete Zeichen zum Gebet offenbar zur Nahrung des Vorurteils mißbraucht werde, da das Gewitter selbst die mächtigste Aufforderung zur Anbetung, zur Ehrfurcht und zu dankbaren Empfindungen gegen das höchste Wesen sei, so sehe die Königliche Landesdirektion sich verpflichtet, die höchsten Generalverordnungen hiermit ausdrücklich zu erneuern und zu bestimmen: 1. Das Glockenläuten bei Gewittern darf an keinem Orte mehr stattfinden. 2. Die sog. Zeichen zum Gebete sind unter diesem Verbote ausdrücklich begriffen. 3. Die Ortspfarrer und Volkslehrer werden aufgefordert, ihre Pfarrkinder und Gemeinden durch Aufstellung richtiger Begriffe und Anführung der entstandenen Unglücksfälle zu belehren. 4. In Rücksicht der Läutgarben hat es bei den bisherigen Landesverordnungen sein Bewenden. 5. Zuwiderhandelnde werden, wenn sie vermöglich sind, als Störer der öffentlichen Ruhe mit 20 Reichstalern für die Armenkasse und bei wiederholtem Frevel um das Doppelte bestraft. Sind sie unvermöglich, dann werden sie mit einer angemessenen körperlichen Strafe belegt. 6. Die Polizeibehörden und Obrigkeiten verfallen im Konnivierungsfalle in die nämliche Geldstrafe. 7. Sämtliche Landgerichte und Obrigkeiten haben sich nach der gegenwärtigen Ordnung zu achten.

Durch allerhöchstes Reskript vom 26. August 1832 wurde die Bestimmung, daß auch die sog. Zeichen zum Gebete bei einem Gewitter unterbleiben müssen, dahin gemildert, daß in Zukunft v o r dem Ausbruche eines Gewitters mit einer Glocke ein kurzes, auf die Dauer von drei Minuten zu beschränkendes Zeichen zum Gebete gegeben und dasselbe nach Beendigung des Gewitters wiederholt werden dürfe. Diese Milderung, wodurch den Anforderungen des religiösen Gefühls bei dem Herannahen und der glücklich erfolgten Abwendung der die Gewitter begleitenden Gefahren vollkommen genügt werde, solle jedoch aus pol.zeilichen Rücksichten nur unter folgenden Bestimmungen eintreten: 1. Das Läuten während des Ge-

witters oder mit mehreren Glocken zugleich bleibt auch für die Zukunft aufs strengste verboten, und es sind nicht nur die darauf gesetzten Strafen unnachsichtlich zu verhängen, sondern es ist überdies in jenen Gemeinden, welche das in vorstehender Weise gestattete Läuten zum Gebete mißbrauchen und in den Unfug des Wetterläutens verfallen sollten, die hiermit erteilte Milderung nach Verhältnis der Umstände auf kürzere oder längere Zeit außer Wirksamkeit zu setzen. 2. Es ist dafür zu sorgen, daß der Landmann besonders durch die Seelsorger über die Motive und die wohlwollenden Absichten, welche dem Verbote des Wetterläutens zugrunde liegen, sowie über die Gefahr, welche den Läutenden während des Gewitters durch den Glockenstrang als Elektrizitätsleiter droht, wiederholt belehrt, und daß da, wo die Kirchen noch nicht mit Blitzableitern versehen sind, die Setzung derselben veranlaßt und möglichst betrieben werde. — In Dinkelsbühl war es bis in die achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts Sitte, daß bei einem schweren Gewitter der Geistliche in die Kirche ging und den Wettersegen betete. Dabei wurde die Wetterkerze angezündet und die Wetterglocke geläutet. Allmählich unterblieb der Wettersegen, und es wurde nur mehr die Wetterkerze angezündet und geläutet. Seit etwa zehn Jahren findet auch letzteres nicht mehr statt.

Bei einem Brand hatte der Mesner, wie auch heute noch, die Feuer- oder Sturm-glocke zu läuten. In der Instruktion von 1775 „wird dem Mesner in Zukunft befohlen, sogleich, wenn das Feuerhorn gehört wird, die Ave-Maria-Glocke mit einem dreifachen Zeichen zu läuten, danach solle er mit der großen, d. i. der Sturm-glocke das Volk „zur christlichen Lieb und Beihilf“ mahnen. Erlaube es die Zeit, dann solle er, ehe er zu läuten beginnt, den Stadtpfarrer zunächst in Kenntnis setzen und um Erlaubnis anfragen, „auch nicht jedem Herläufer auf sein Begehren, Sturm zu läuten, Gehör geben“.

Bei einer Hinrichtung wurde die Armensünderglocke geläutet. Der Mesner solle sich, so befiehlt die genannte Dienstanweisung, ja nicht unterstehen, dabei die große Glocke zu läuten, ehe er vom Stadtpfarrer speziellen mündlichen Befehl und Erlaubnis erhalten. Endlich solle er den Schlüssel zur Steuerglocke beständig in seiner Verwahrung behalten und „bey Höchster Ahndung“ ihn niemals den Stadtknechten aushändigen, außer dann, wenn die Steuerglocke „gewöhnlichermaßen“ geläutet wird. Nach dem Läuten aber müsse er den Schlüssel sofort wieder zurückverlangen.

Der Tote, bei dem einige nahe Verwandte oder gute Freunde oder Nachbarn in den Nächten, in denen er aufgebahrt im Sterbe-hause lag, in einem vom Leichenraum gesonderten Zimmer wachten, teils um die Angehörigen zu trösten und sie zu Schlaf und Ruhe kommen zu lassen, teils um für den Verstorbenen zu beten, teils um von Zeit zu Zeit nachzusehen, ob er keine Lebenszeichen mehr von sich gebe, wurde vom Sterbe-hause aus feierlich zum Friedhof getragen unter Begleitung des Priesters, der Angehörigen und Verwandten und der Gläubigen, die von den sog. Viertelknechten zum Leichenbegängnis eingeladen zu werden pflegten. Eberspacher wendet sich scharf gegen „die seit einigen Jahren eingerissene schlimme Sitte“, die verstorbenen Kinder von Senatoren und Beamten auf einem Wagen zum Friedhof zu führen, um sie dort in aller Stille mit Ausschluß der Öffentlichkeit von einem Priester beerdigen zu lassen. Er hat wieder dem alten Brauch Geltung verschafft, er hat erreicht, daß solche Kinder



öffentlich unter Vorantragen des Kreuzes und in Begleitung des Geistlichen und der Musiker zu Grabe getragen und nach katholischem Ritus beerdigt wurden<sup>100</sup>.

Bei jeder Beerdigung wurde und wird heute noch eine Leichenrede (*concio funebris*) am offenen Grabe gehalten. Eberspacher ist ein warmer Freund und Verteidiger der Grabreden. Insbesondere hält er die moralisierenden für sehr nützlich. Er, der selber während seiner 27jährigen Tätigkeit als Kaplan und Benefiziat einige hundert Leichenreden gehalten, kennt aus eigener Erfahrung ihre hohe seelsorgerliche Bedeutung, er weiß, welche heilsamen Wirkungen sie im Angesichte des Toten auf die Lebenden ausüben. Außerdem gehen hier, so betont er, bei Beerdigungen von Katholiken viele Protestanten mit, die gern die katholischen Leichenreden hören. Dem Prediger bietet sich die günstige Gelegenheit, vieles vom katholischen Glauben mit einfließen zu lassen, um zu erreichen, daß die Protestanten allmählich eine höhere Achtung vor der katholischen Religion und eine bessere Meinung von ihr bekommen. Darum „soll diese sehr alte, ganz und gar lobenswerte, nützliche und heilsame Gewohnheit von einem eifrigen Pfarrer auf jede Weise, soviel in seinen Kräften steht, gefördert und verteidigt werden<sup>101</sup>.“

Für jeden Verstorbenen wurden drei Gottesdienste gehalten: der Dritte, d. i. der Leichen- oder Besingnissgottesdienst, der Siebente und der Dreißigste. Heute findet hier nur mehr der Leichengottesdienst statt.

---

<sup>100</sup> Sterbebuch der katholischen Pfarrei Dinkelsbühl zum 19. September 1769.

<sup>101</sup> Ebenda.

# Gesetz und Gewohnheit als Quellen des katholischen Kirchenrechts.

Von Pfarrer Dr. Joseph Bolten in Gimborn.

## 1.

Die ganze Rechtsgeschichte bis auf unsere Zeit beschäftigt immer wieder dieselbe Frage: Wie werden tatsächliche Verhältnisse zu Rechten?, mit anderen Worten die Frage nach den Rechtsquellen<sup>1</sup>.

Es gibt im wesentlichen zwei Entstehungsarten des objektiven Rechts, die beide auch für die Kirche von Bedeutung geworden sind: Gewohnheit und Gesetz. „Wie fast alle Erzeugnisse der menschlichen Kultur, die den Menschen begleiten, soweit wir sein Tun und Treiben historisch verfolgen können, verdankt auch das Recht einerseits natürlichen Entwicklungskräften, die mehr unmittelbar und unbewußt wirken, seine Entstehung, andererseits aber wird es von einer gewissen höheren Kulturstufe an auch reflektorisch erfaßt und bewußt weitergeformt. Zu letzterer Funktion verwenden die menschlichen Gemeinwesen verschiedene Organe, die in deren Verfassung zu dieser Aufgabe berufen werden. Demnach unterscheidet man Gewohnheitsrecht, das ist die Summe jener in einem Gemeinwesen maßgebenden Rechtssätze, die sich aus den tatsächlichen Machtverhältnissen heraus durch Gewohnheit, also dadurch bilden, daß das Normale (Sein) allmählich als das Normative (Seinsollen) angesehen wird, und Gesetzesrecht, das durch ausdrücklichen Willen der dazu berufenen Faktoren, dahingehend, daß gewisse Sätze als Recht zu gelten hätten, zustandekommt<sup>2</sup>.“

Prinzipiell und theoretisch haben darum auch Gesetz und Gewohnheit dieselbe Kraft und Gültigkeit. Beide schaffen und beseitigen Recht. Jede dieser Quellen äußert diese Kraft zunächst in ihrem eigenen Bereich; sie greift aber auch in das Gebiet der anderen über. Spätere Gesetze bzw. Gewohnheiten heben die früheren auf oder ändern sie ab. Andererseits hebt Gewohnheitsrecht Gesetzesrecht auf oder ändert es ab. Gesetzesrecht hinwegsetzt dem Gewohnheitsrecht und bestimmt und erschwert das Entstehen desselben.

In der Theorie ist die Rechtsauffassung der Völker und Jahrhunderte dem Gewohnheitsrecht selten ganz ungünstig oder gar feindselig gewesen<sup>3</sup>. „So haben denn auch die Völker anfänglich die Geltung des Gewohnheitsrechts als etwas Selbstverständliches hingenommen. Erst reflektierende Juristen späterer Zeitalter, in denen die Vorstellung mächtig wurde, daß eigentliche und primäre Rechtsquelle das Gesetz sei, fragten nach dem Grunde der bindenden Kraft

---

<sup>1</sup> Ehrlich, Die Tatsachen des Gewohnheitsrechtes, Leipzig 1907, 11.

<sup>2</sup> Pöschl, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, Graz und Leipzig 1921, 23.

<sup>3</sup> Brie, Die Lehre vom Gewohnheitsrecht, Breslau 1899, 78.

von Gewohnheiten<sup>4</sup>.“ „Nach der Lehre der Römer ist ein Rechtssatz als begründet anzusehen, wenn er in langer, vieljähriger consuetudo erscheint, und der Grund seiner Gültigkeit ist der stillschweigende consensus des populus, also derer, die jenen Rechtssatz üben<sup>5</sup>.“ Erst später, wohl in der Erwägung, daß nur in einem wirklich demokratischen Staate das Volk als der oberste Gesetzgeber angesehen werden könne, und unter dem Einfluß der Rechtsauffassung der Kirche kam zu dem stillschweigenden consensus populi noch ein tacitus consensus Superioris. Die Lehre des Corpus Juris Civilis und des Corpus Juris Canonici, die Auffassung der Glossatoren und Postglossatoren dieser Rechtssammlungen anerkennen die Gewohnheit als gleichberechtigt neben dem Gesetzesrecht. Sie bestimmen die Kraft des Gewohnheitsrechts einfach durch Vergleich desselben mit dem Gesetzesrecht — die Gewohnheit vertritt legis vicem — und schreiben dem Gewohnheitsrechte teils auslegende, teils ergänzende, teils aufhebende Wirksamkeit zu. Und doch ist kaum eine Materie des Rechts einem so starken Wechsel der Stimmungen und Meinungen ausgesetzt gewesen wie die Lehre vom Gewohnheitsrecht. Gerade beim Gewohnheitsrecht ist mehr als bei anderen Untersuchungsobjekten die Rechtstheorie von der Wertschätzung, die ihm zuteil wurde, beeinflußt worden. Und diese Wertschätzung schwankt schon in sehr früher Zeit. Eine solche Unstimmigkeit ist bereits zwischen den Schriften der klassischen Jurisprudenz und den Kaisergesetzen zu bemerken. In der frühesten Rezeptionszeit finden wir sodann neben der Strömung für das Gewohnheitsrecht eine starke entgegengesetzte Strömung, und beide ziehen sich durch das ganze Mittelalter hin<sup>6</sup>. Besonders stark trat diese Strömung gegen das Gewohnheitsrecht zutage zur Zeit der naturrechtlichen Auffassung des Rechts, etwa von der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts an. Die naturrechtliche Schule hatte für das Gewohnheitsrecht wenig Platz und Sinn. Dem absolutistischen Charakter der Zeit sich anpassend, galt ihr nur noch Gesetzesrecht. In der staatlichen Gesetzgebung allein wollte man die Quelle alles Rechts erblicken. Das Gewohnheitsrecht galt höchstens als eine unentwickelte Stufe des Rechts, als die unterste Stufe desselben. Das Gewohnheitsrecht, so meint *Scheidemantel*, sei nur oft willkürlicher Ungehorsam und entstehe meist durch strafbare Unachtsamkeit oder Bosheit<sup>7</sup>.

In der Reaktion gegen die naturrechtliche Schule brachte die historische Schule, die *Puchta-Savignysche* Theorie, das Gewohnheitsrecht wieder zu Ansehen und Geltung, jetzt zum Schaden des Gesetzesrechtes, da die extremen Vertreter der historischen Schule, die alles Recht seinem Ursprunge nach aus dem Volksbewußtsein herleiteten und dabei das „nationale“ Element zu sehr hervorhoben, schließlich im Recht fast nur noch Gewohnheitsrecht sahen und

---

<sup>4</sup> v. *Gierke*, Deutsches Privatrecht, Leipzig 1895, 162.

<sup>5</sup> v. *Savigny*, System des heutigen römischen Rechts, Berlin 1840, 146.

<sup>6</sup> *Zitelmann*, Gewohnheitsrecht und Irrtum (Archiv für zivile Praxis, 66. Bd. 1883, 399).

<sup>7</sup> Zitiert bei *Gierke*, a. a. O. 160 Anm. 8.



fanden, selbst da, wo offenkundig Gesetzesrecht vorlag. Das Gewohnheitsrecht wurde geradezu vergöttert und als Hauptrechtsquelle ausgegeben, während das Gesetzesrecht sich mit der Rolle einer „sekundären“ Rechtsquelle begnügen mußte. „Alles positive Recht“, sagt *Savigny*<sup>8</sup>, „ist ursprünglich Volksrecht, und dieser ursprünglichen Rechtserzeugung tritt die Gesetzgebung ergänzend und unterstützend zur Seite“ (S. 50). „Der Gesetzgeber ist nur als der wahre Vertreter des Volksgeistes anzusehen“, „das Gesetz ist das Organ des Volksrechts“ (S. 39).

Diese Theorie der historischen Schule verschaffte sich schnell allgemeine, ja anfangs fast bedingungslose Anerkennung. „Ihre Begründer zählten zu den hervorragendsten Juristen der damaligen Zeit und waren auf ihren Gebieten anerkannte Autoritäten<sup>9</sup>.“ So ist es leicht begreiflich, daß sich die Opposition gegen diese einseitige Betonung des Gewohnheitsrechtes zuerst langsam und zaghaft einstellte. Man hielt zunächst noch an den Puchta-Savignyschen Grundideen fest und entfernte nur die Überschätzungen und Übertreibungen. Dann aber, um die Hälfte des 19. Jahrhunderts, ist sie so erstarkt, daß das Gewohnheitsrecht hingestellt wird als „eine unvollkommene Art der Rechtsbildung, eine Rechtsbildung, die gleichsam in ihren Elementen stecken geblieben ist, der es an der letzten Vollendung fehlt<sup>10</sup>“, und daß *Bruns* sogar zu dem scharfen Urteil kommt, „*Savigny-Puchta* hätten den ganzen Begriff des Gewohnheitsrechtes eigentlich vernichtet<sup>11</sup>.“ Und doch behauptet kaum drei Jahrzehnte nachher *Esser*<sup>12</sup>, daß „die derogatorische Kraft des Gewohnheitsrechtes zu unserer Zeit theoretisch glänzende Anerkennung gefunden hat“, und „*Böhlau* lehrt jetzt (vielleicht etwas paradox, wie er selbst hinzufügt), daß nur das Gewohnheitsrecht Recht sei, das Gesetz sei bloß Staatswille<sup>13</sup>.“

## 2.

Faktisch und praktisch jedoch erweisen sich Gesetz und Gewohnheit nicht als gleich kräftig sprudelnde Quellen des Rechts. Wie die natürliche Quelle in ihrer Ergiebigkeit von Ort und Zeit, von Gunst und Ungunst der Verhältnisse abhängig ist, so auch die Quelle des Rechts. Wertschätzung und Verwendbarkeit der beiden Quellen wechseln mit den Menschen und den Zeiten, mit der Art des Zusammenlebens der Menschen, mit ihren Zielen und Zwecken. Im staatlichen Zusammenleben finden wir ursprünglich und überwiegend das Gewohnheitsrecht. Sobald aber der Staat erstarkt und die Lebens- und Rechtsverhältnisse verwickelter werden, tritt das Gewohnheitsrecht hinter das Gesetzesrecht zurück und macht diesem mehr und mehr Platz. „In gleichem Maße, wie die Gesetzgebung sich entwickelt, tritt das Gewohnheitsrecht in den Hintergrund;

---

<sup>8</sup> *Savigny*, System des heutigen römischen Rechts.

<sup>9</sup> *Eick*, Gewohnheitsrecht und Gewohnheitstheorien, Geldern 1896, 36.

<sup>10</sup> *Meier*, Die Rechtsbildung in Staat und Kirche, 1861, 33.

<sup>11</sup> Zitiert bei *Zitelmann*, a. a. O. 399.

<sup>12</sup> *Esser*, Die derogatorische Kraft des Gewohnheitsrechtes, Berlin 1899, 63.

<sup>13</sup> *Windscheid*, Lehrbuch des Pandektenrechts, Frankfurt 1900, 67, Anm. 4.

die Bildung einer das gesamte Volk umfassenden Rechtsüberzeugung wird bei der größeren Entwicklung der Verhältnisse, bei dem Wachsen der die einzelnen trennenden Unterschiede immer schwieriger. Das Gewohnheitsrecht zieht sich hauptsächlich in kleinere Kreise des Volkes, geographische oder Berufskreise zurück oder nimmt die vermittelnde Gestalt des Juristenrechtes an. — So ist für die heutige Zeit die Gesetzgebung die bei weitem bedeutendste Rechtsquelle; das Gewohnheitsrecht nimmt dem Gesetzesrecht gegenüber nur einen untergeordneten Raum ein<sup>14</sup>.“

Die Staatsrechtslehre der Neuzeit verstopft sogar beinahe vollends die Quelle des Gewohnheitsrechts. Ihr gilt das Gesetz als einzige Rechtsquelle. Nur der Staat, sagt sie, habe das Recht, Recht zu setzen. Das Gewohnheitsrecht sei im Grunde etwas „Republikanisches“ und sogar „Revolutionäres“. Der Staat dürfe sich nicht einer fremden Gewalt unterwerfen<sup>15</sup>. Gesetzesänderung und erst recht Gesetzaufhebung durch Gewohnheitsrecht dürfe nicht zugelassen werden. Der „Entwurf eines Bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich“ versagt „aus Gründen ausschließlich praktischer Natur“ dem Gewohnheitsrecht die Kraft, das Gesetz aufzuheben, zu ändern oder zu ergänzen. Der „Rechtssicherheit“ wegen hebt er das Gewohnheitsrecht prinzipiell auf, läßt es nur gelten, soweit das Gesetz auf dasselbe verweist, und spricht ihm so die Geltung aus eigener Kraft qua Gewohnheitsrecht ab<sup>16</sup>. Das Bürgerliche Gesetzbuch selbst schweigt vom Gewohnheitsrecht vollständig und in jeder Beziehung, während das Bürgerliche Gesetzbuch für das Königreich Sachsen in § 78 sogar den Satz enthält: „Durch Gewohnheiten können weder Gesetze aufgehoben oder abgeändert noch neue Vorschriften mit Gesetzeskraft eingeführt werden<sup>17</sup>.“ „In der Praxis ist seine (des Gewohnheitsrechtes) Existenz eine wahrhaft kümmerliche, da fast alle Gesetzgebungen sich bemühen, das immerhin unsichere Gewohnheitsrecht durch die sicherere und zweckmäßigere Gesetzesnorm zu ersetzen, weil das moderne Staatswesen diese Prävalenz des Gesetzes verlangt<sup>18</sup>.“ Ein anderer Vertreter der modernen Staatsrechtslehre, *Stier-Somlo*<sup>19</sup>, meint sogar: „Praktisch wird überhaupt meines Erachtens die ganze Lehre vom Gewohnheitsrecht, wenigstens für unser deutsches Rechtsleben, über kurz oder lang eine reine Doktorfrage nach dem Aufhören der Geltung des allgemeinen Rechts sein.“ Und dennoch werden auch die Staaten auf die Dauer das Gewohnheitsrecht nicht ganz entbehren können. „Der schöpferische Born des Gewohnheitsrechtes kann erst versiegen, wenn das Leben des Rechts selbst erloschen ist. Der Gesetzgeber besitzt tatsächlich nicht die Allmacht, die er sich zuspricht,

---

<sup>14</sup> Windscheid, a. a. O. 66.

<sup>15</sup> Sturm, Revision der gemeinrechtlichen Lehre vom Gewohnheitsrecht, Leipzig 1900, 31.

<sup>16</sup> Schuppe, Das Gewohnheitsrecht, Breslau 1890, 150.

<sup>17</sup> Schmidt, Das Gewohnheitsrecht als Form des Gemeinwillens, Leipzig 1899, 55, Anm. 3.

<sup>18</sup> Esser, a. a. O. 65.

<sup>19</sup> Stier-Somlo, Die Volksüberzeugung als Rechtsquelle, Berlin 1900, 39.

— und immer wird der Strom des Rechtslebens mächtiger sein als er (der Gesetzgeber) und durch tausend verborgene Kanäle in irgendeiner Form Gewohnheitsrecht der geltenden Rechtsordnung zuführen<sup>20</sup>.“

### 3.

Einen mehr sich gleichbleibenden Standpunkt hat das katholische Kirchenrecht dem Gewohnheitsrecht gegenüber eingenommen. Gemäß dem der katholischen Kirche innewohnenden Geist der Beständigkeit und Achtung vor dem Althergebrachten<sup>21</sup> treten hier nicht solche Gegensätze zwischen Theorie und Praxis zutage wie beim weltlichen Recht. Wenn auch Strömungen zu verzeichnen sind, die dem Gewohnheitsrecht mehr oder weniger günstig waren<sup>22</sup>, und wenn dem Gewohnheitsrecht zuweilen durch den Gesetzgeber engere Schranken gezogen wurden<sup>23</sup>, um die partikuläre Rechtsbildung in der Kirche zurückzudrängen, so hat doch das Gewohnheitsrecht theoretisch und praktisch seinen Platz in der Rechtslehre und im Rechtsleben der Kirche stets gehabt und durch die Jahrhunderte hindurch behauptet.

Auch in der Kirche gilt die Gewohnheit mit und neben dem Gesetz als Quelle des Rechts. Aber beide Rechtsquellen, sowohl die des Gesetzes als die der Gewohnheit, gelten und fließen nur unter der wesentlichen Voraussetzung, daß die Kirche auf unmittelbar göttlicher Anordnung beruht, daß sie die positive Stiftung Christi ist. Die Kirche hat mit dem übrigen Glaubensinhalt auch das Fundament ihrer Rechtsordnung, ihrer Verfassung und Regierung von Gott selbst empfangen. Sie ist in ihrer Verfassung streng hierarchisch und monarchisch. „Bei ihrer Gründung ist ihr diese Verfassung von ihrem göttlichen Stifter gegeben, nicht notwendig, weil diese Staatsform die einzig richtige wäre, sondern weil sie nach göttlichem Urteil für die Kirche die passendste ist. Es steht daher nicht bei der Kirche, daran etwas zu ändern. Darum ist es auch ihre Pflicht, jedem Versuch, demokratische Regierungsformen in ihr einzuführen, entgegenzutreten, wenn er irgendwie das Wesen der kirchlichen Verfassung berührt. Dabei urteilt die Kirche nur über sich selbst, nicht über den weltlichen Staat, dem Gott nicht wie ihr die Form der Regierung durch eine Offenbarung vorge-schrieben hat<sup>24</sup>.“ Die Kirche kann und darf darum auch bezüglich der Fragen und Tatsachen ihres Rechts nicht von vornherein auf eine Stufe gestellt werden mit irgendeinem menschlichen Gemeinwesen. Die Tatsache der göttlichen Anordnung in Stiftung und Leitung muß jeder Frage und Tatsache in der Rechtsauffassung und im Rechtsleben der Kirche vorangehen und jenen in letzter Linie Begründung, Richtung und Ziel geben.

---

<sup>20</sup> *Gierke*, a. a. O. 161.

<sup>21</sup> *Brie*, a. a. O. 61.

<sup>22</sup> *Puchta*, *Gewohnheitsrecht*, Erlangen, II, 287.

<sup>23</sup> *Gierke*, a. a. O. 160.

<sup>24</sup> *Sierp*, *Demokratie* in: *Stimmen der Zeit* 1919, 32.



Dieser wesentlichen Voraussetzung ist sich die Kirche sowohl bezüglich ihrer Gesetze als auch bezüglich ihrer Stellung zum Gewohnheitsrecht stets bewußt geblieben und hat praktisch danach gehandelt. Das Recht der Kirche ist und bleibt in seinen wesentlichen Teilen Gesetzesrecht, und darum können Gewohnheiten fast nur, wie *von Schulte*<sup>25</sup> sagt, „das Fachwerk des kirchlichen Lehrgebäudes, die außerwesentlichen Dinge des kirchlichen Lebens“ betreffen, oder, wie *Phillips*<sup>26</sup> es ausdrückt: „Eine allgemein durchgreifende Wirksamkeit können derogatorische Gewohnheiten nicht haben, sie werden immer nur in untergeordneten und mehr indifferenten Verhältnissen, durch welche kein eigentliches Grundprinzip der kirchlichen Ordnung verletzt wird, ihre Stelle finden und daher immer nur partikularer, ja lokaler Natur sein.“

Und doch wäre es falsch, diese Kirche von der Umwelt gänzlich loszulösen. Sie ist kein erden- und menschenfremdes Gebilde, sondern in die sie umgebenden irdischen Verhältnisse fest hineingestellt. Dadurch geschieht ihrem Wesen und Wirken kein Abbruch, sondern es ist für sie Brauchbarkeit, Bereicherung und Entfaltung. Sie war aber von ihrer Gründung an und in ihrer grundlegenden Entwicklung durch Jahrhunderte hindurch hineingestellt in das Römische Reich, in den damaligen Staat *κατ' ἐξοχὴν*. Staat und Kirche sind römisch gewesen, so daß die Kirche gewissermaßen als Römerin nach römischem Recht lebte und sich römische Rechtsauffassungen zu eigen machte.

Dieser „römisch rechtliche Grundstock“<sup>27</sup> zeigt sich auch in der kirchlichen Lehre von Gewohnheitsrecht. Im kanonischen Recht sind nicht wenige römische Stellen über das Gewohnheitsrecht wörtlich aufgenommen, so: C. 4, D. XI = L. 2 C. quae sit longa consuetudo VIII. 53; C. 6, D. XII = § 9 J. de j. nat. I. 2; C. 7, D. XII = L. 1 C. quae sit longa cons. VIII. 53. „Wenn nun auch so manche Stellen des römischen Rechts, die von der Gewohnheit handeln, in die kanonischen Sammlungen Aufnahme gefunden haben, und wenn selbst bei dieser Aufnahme eine unklare Vorstellung von der möglichen Anwendbarkeit dieser Stellen in ihrem eigentlichen, auch nicht immer erfaßten Sinne stattfand, so konnte ihnen doch, da sie zunächst nur einen wissenschaftlichen Wert hatten, nie eine Deutung gegeben werden, welche mit jenem Grundprinzip der Kirche (Beauftragung durch Christus) in Widerspruch trat. Diesem Prinzip mußte insbesondere die Stelle des Codex zusagen, wonach der Gewohnheit zwar kein unbedeutendes Ansehen, aber doch kein solches zugeschrieben wird, daß sie etwa über die Ratio und das Gesetz gehen könne“<sup>28</sup>. Diese Stelle des Codex (L. 2 C. quae sit longa cons. VIII. 53) ist ein Reskript Konstantins vom Jahre 319 und lautet: „Consuetudinis ususque longaevi non vilis auctoritas est: verum non usque adeo sui valitura momento, ut aut rationem vincat aut legem.“ „Es ist unglaublich,“ sagt

<sup>25</sup> *von Schulte*, Die Lehre von den Quellen des katholischen Kirchenrechts, Gießen 1860.

<sup>26</sup> *Phillips*, Kirchenrecht, Regensburg 1850, III 763.

<sup>27</sup> *Gierke*, a. a. O. 10.

<sup>28</sup> *Phillips*, a. a. O. 714.

*Savigny*<sup>29</sup>, „wie vielen Anstoß diese Stelle von jeher erregt hat, und wie viele Versuche gemacht worden sind, den Anstoß zu beseitigen.“

Auch das kanonische Recht hat sich mit diesen Schwierigkeiten befassen müssen, und seine Bemühungen sind zu einem gewissen Abschlusse gelangt in der berühmten, vielumstrittenen Dekretale Gregors IX. „Cum tanto“<sup>30</sup> (C. 11. X. I. 4): „Cum tanto sint graviora peccata, quanto diutius infelicem animam detinent alligatam, nemo sanae mentis intelligit, naturali juri, cuius transgressio periculum salutis inducit, quacunque consuetudine, quae dicenda est verius in hac parte corruptela, posse aliquatenus derogari. Licet etiam longaevae consuetudinis non sit vilis auctoritas, non tamen est usque adeo valitura, ut vel juri positivo debeat praejudicium generare, nisi fuerit rationabilis et legitime sit praescripta.“ Hier ist die kirchliche Lehre vom Gewohnheitsrecht in entscheidender Weise von höchster Stelle aus festgelegt. „*Gregor IX.* gibt c. 4, D. 11 die authentische Interpretation<sup>31</sup>.“ Der Papst bestimmt den Geltungsbereich des Gewohnheitsrechtes, erkennt grundsätzlich die derogatorische Kraft des Gewohnheitsrechtes dem jus positivum gegenüber an und macht sie abhängig von den beiden Erfordernissen der Rationabilität und der legitima praescriptio.

Die Lehre Gregors IX. vom Gewohnheitsrecht, die auch in den Dekretalen Bonifaz' VIII. und in den Extravagantensammlungen keine Abänderung erfuhr, ist in ihren wesentlichen Teilen die Lehre des katholischen Kirchenrechts bis auf den heutigen Tag geblieben, und auch das neue kirchliche Gesetzbuch hat auf dieser Grundlage seine Lehre vom Gewohnheitsrecht aufgebaut und festgelegt. Kontroversen entstanden in der Zwischenzeit, abgesehen von dem Versuch der historischen Schule, ihre Auffassung von der verpflichtenden Kraft des Gewohnheitsrechtes auch auf das Kirchenrecht zu übertragen, hauptsächlich nur bezüglich nicht grundlegender Fragen, so z. B. bezüglich der Frage der Dauer der legitima praescriptio bei den verschiedenen Arten von Gewohnheiten und der weiteren Frage, ob auch gegen die Disziplinardekrete des Konzils von Trient eine Gewohnheit präscribieren könne, Fragen, deren Lösung zum Teil noch von einer besonders seit dem Vatikanischen Konzil gewünschten Neukodifikation dringend erwartet wurde, um Klarheit und Sicherheit auch in diesen Materien des kirchlichen Rechts zu erlangen<sup>32</sup>.

Gleich wie der Staat kann auch die Kirche das Gewohnheitsrecht nicht entbehren. Das Gewohnheitsrecht ist wie im Mechanismus des Staatslebens so auch in der Kirche, wie der Staats- und Kirchenrechtslehrer *von Moy*<sup>33</sup> bemerkt,

---

<sup>29</sup> *Savigny*, a. a. O. Beilage II, 420.

<sup>30</sup> *Phillips*, a. a. O. 727 sagt, daß jene Dekretale zum Teil Paraphrase des kaiserlichen Reskripts sei, *Savigny* (a. a. O. 427), daß sie es ganz sei.

<sup>31</sup> *Wernz*, *Jus decretalium*, I, 278.

<sup>32</sup> Vgl. *Wernz*, a. a. O. 293 f.

<sup>33</sup> *von Moy*, *Naturrecht und Gewohnheitsrecht als Quellen des Kirchenrechts*. Archiv für katholisches Kirchenrecht, Bd. 31, 79.

gewissermaßen der Filz, der, zwischen die Räder der Maschine gelegt, die empfindliche Reibung derselben verhütet und somit wesentlich zur Erhaltung des Ganzen beiträgt. In jeder gesellschaftlichen Verbindung ist es ja von größter Wichtigkeit, daß Autorität und Freiheit in ihren Auswirkungen im rechten Verhältnis zueinander stehen, so daß auch den untergeordneten Gliedern die Initiative und mitwirkende Tätigkeit in der Gestaltung des Rechtslebens und der Rechtsverhältnisse erhalten bleibt. Vor allem ist dies notwendig in einer Gemeinschaft, deren Ziele und Zwecke höherer, geistiger Art sind, und deren Gesetze weniger unterstützt werden von greifbarem Lohn und fühlbarer Strafe, die weniger äußerlich erzwingbar sind. Dazu kommt, daß die Kirche bei ihrem fast zweitausendjährigen Lauf durch die Geschichte die Unbeständigkeit und Wankelmütigkeit der menschlichen Natur genügend kennengelernt hat. Sie duldet daher lieber, daß ihre Gesetze etwas abgeschwächt werden, als daß sie durch Strenge eine Gefährdung der Seelen und eine Störung der rechten Ordnung herbeiführt. „In dem Ineingreifen des Gesetzes- und Gewohnheitsrechts sehen wir in der Kirche die oberste Autorität und die freie Tätigkeit der untergeordneten Glieder auf ein und dasselbe Ziel, auf die Entwicklung der Wahrheit und die Realisierung der Idee des Rechts bis in die scheinbar unbedeutendsten Einzelheiten mit wechselseitiger Selbstverleugnung gerichtet. Das ist der wunderbare Vorzug der Kirche und ihres Rechts gegenüber den Rechtsbildungen der vorchristlichen Zeit und der der Kirche abtrünnig gewordenen Neuzeit<sup>34</sup>.“ Die Kirche teilt in ihrer Anpassungsfähigkeit nicht die vielfach zu weit gehende Vorliebe des modernen Staates für Zentralisation und Uniformität, „wodurch allerdings“, wie *Savigny* in seiner Sorge für die Erhaltung des Gewohnheitsrechts fast zu scharf bemerkt, „die Bequemlichkeit der Richter und die Aufsicht über die Geschäftsmaschine sehr befördert wird.“

*Droste-Hülshoff*<sup>35</sup> führt für die Notwendigkeit des Gewohnheitsrechts noch einen weiteren Grund an: „Das Gewohnheitsrecht ist in allen gesellschaftlichen Verbindungen der Menschen durchaus unentbehrlich, und zwar um so unentbehrlicher, je individueller die Verhältnisse sind, bei denen die Rechtsnormen zur Anwendung kommen sollen. Eben deswegen ist eine gesetzgebende Autorität nicht nur berechtigt, sondern auch verpflichtet, alles, was sie an Gewohnheitsrecht vorfindet, entweder, wenn sie es als an sich gerecht und zweckmäßig erkennt, zu schützen oder, wenn sie es als an sich ungerecht und unzweckmäßig findet, durch Gesetzgebung aufzuheben und, wo es notwendig, durch ein Besseres zu ersetzen, so daß alles, was durch Gewohnheit als Rechtsform besteht, ebenso wie das aus Gesetzen hervorgegangene Recht als der Wille der rechtsbestimmenden Autorität betrachtet werden muß.“ Dieser Grund trifft bei der katholischen Kirche ganz besonders zu. Sie ist nicht Kirche für ein Volk, nicht „nationale“ Kirche, sondern, wie ihr Name sagt, eine katholische, eine allgemeine Kirche,

---

<sup>34</sup> von Moy, a. a. O. 77.

<sup>35</sup> v. *Droste-Hülshoff*, Grundriß des gemeinen Kirchenrechts, 1828, § 53.



eine Kirche für alle Völker und alle Zeiten; sie ist Weltkirche. In einer solchen Gemeinschaft würden Gesetze allein nicht ausreichen. Der Gesetzgeber könnte schwerlich alle jene besonderen Verhältnisse kennen und berücksichtigen, die für die Durchführbarkeit von Gesetzen von größter Bedeutung sind. „Die Gewohnheit kommt somit nur der Intention der Kirche zu Hilfe, welche zwar ihrem Charakter gemäß nur mit größter Bedächtigkeit Neuerungen trifft, aber es doch für ein Unglück hält, daß Gesetze in formeller Kraft bestehen, welche zu halten fast unmöglich ist. So bietet sich also gerade die Möglichkeit derogatorischen Gewohnheitsrechtes einerseits als ein unentbehrliches Mittel dar, um jede Gesetzmacherei, jede Übereilung zu verhindern, andererseits aber auch als das beste Gegengewicht gegen schädliche Stagnation<sup>36</sup>.“

Kardinal *Gaspari* betont in der Vorrede zum Codex Juris Canonici, daß die Kirche eine „societas pro hominibus constituta“ sei. Sie bezwecke auf ihrem Gebiete, ähnlich wie der Staat auf dem seinigen, das Beste der Menschen. „Wenn irgendwo so gilt in der Kirche das Prinzip: *Salus populi, suprema lex esto!* Sie, das von Christus gegründete Reich, will nichts anderes als das Wohl des christlichen Volkes<sup>37</sup>.“ Hierin ist schließlich der letzte Grund gelegen, warum das Recht dieser Kirche das Gewohnheitsrecht nicht entbehren kann, warum sie es auch aus dem alten Recht des Corpus Juris Canonici mit in das neue Recht des Codex Juris Canonici hinübergenommen hat. Darin einen Nachteil des neuen kirchlichen Rechtes gegenüber der „Geschlossenheit“ des modernen staatlichen Rechtes, die nur Gesetzesrecht gelten läßt, zu erblicken, ist nicht gerechtfertigt. Das Recht des „geschlossenen“, immerhin eng begrenzten Staatsgebietes mag das Gewohnheitsrecht als störend und zersplitternd abweisen. Die Weltkirche hat es als „providentissima mater“<sup>38</sup> notwendig, um die ganze Menschheit zu leiten, um alles in Christus zu erneuern. Und dabei geht die Kirche von dem Gesichtspunkte und dem Vertrauen aus, daß die Menschen, deren Leitung als Christen sie ohnehin in der Hand behält, auch da, wo spezielle Vorschriften nicht bestehen, sich in ihrer Handlungsweise nicht von der christlichen Basis entfernen werden. Wenn daher im Laufe der Zeit sich in einem größeren oder kleineren Kreise eine auf Rechtsverhältnisse bezügliche gleichmäßige Übung ausbildet, so weist die Kirche den Richter darauf hin, zu prüfen, ob jene Übung die erforderlichen Bedingungen habe, und wenn dies der Fall ist, auch nach derselben zu sprechen.

Abgesehen von can. 5, der mit 5 anderen Canones zunächst der Einführung des neuen kirchlichen Gesetzbuches dient und darum die Kraft des neuen Gesetzesrechtes alten, entgegengesetzten Gewohnheiten gegenüber besonders nachdrücklich hervorheben muß, findet das Gewohnheitsrecht im Codex Juris Cano-

<sup>36</sup> von Schulte, a. a. O. 248. Vgl. auch Biederlack, Die Gewohnheiten gegen die Disziplinardekrete des Trienter Konzils. Zeitschrift für katholische Theologie, 6. Jahrg. (1882) 447.

<sup>37</sup> Phillips, a. a. O. 598.

<sup>38</sup> Const. Ap. Benedicti XV. „Provida mater“ 1917.

nici weitest gehende Anerkennung und Beachtung. In den „Normae Generales“ folgt dem Titel: „De Legibus ecclesiasticis“ der Titel: „De Consuetudine“. In den sechs Canones dieses Titels wird die Gewohnheit als Quelle des kirchlichen Rechtes grundsätzlich anerkannt, des näheren bestimmt und dem übrigen Recht gegenüber abgegrenzt. Diese theoretische Stellungnahme des neuen Rechts der Kirche zum Gewohnheitsrecht wird sodann an vielen Stellen des Codex praktisch ergänzt und erläutert, sowohl durch eine große Zahl eigens approbierter, als auch durch eine kleinere Zahl ausdrücklich reprobierter Gewohnheiten.

# Der neue Einheitskatechismus.

Von Professor Dr. Franz J. Peters in Bonn.

Im Schulkampfe unserer Tage tritt eine starke Gegnerschaft gegen den Religionsunterricht, vor allem gegen seine dogmatische Präzisierung im Katechismus zutage. Nicht allein weltanschauliche Ablehnung, sondern auch pädagogische Verurteilung erfährt der Katechismusunterricht in Artikeln und Vorträgen. Die neuesten Methoden experimentell-pädagogischer Forschung und Erhebung müssen Material dazu liefern. So wendet man sich an das Kind selbst, läßt es in seinem Urteil über Beliebtheit und Unbeliebtheit der Schulfächer seine Stellung zum Katechismus bekunden und stellt fest, daß von sehr wenigen der Katechismus als beliebt, von gar manchen aber als direkt unbeliebt bezeichnet werde<sup>1</sup>. Oder man konstruiert die Alternative: Arbeitsschule oder Bekenntnisschule und behauptet: „In der modernen Arbeitsschule, wo alles auf Entfaltung der Kraft, auf natürliches Wachstum des Kindes abzielt, muß jeder dogmatische Religionsunterricht als Fremdkörper im Unterricht empfunden werden. Wo sich alles um langsames Ertasten, Erfahren, Erkennen, Erarbeiten aus eigener Kraft handelt, ist für Bekenntnisse kein Raum. In der modernen Arbeitsschule wird nichts mehr nachgesagt, nachgeglaubt, nachbekannt; in der neuen Schule geht es um Gewinnung von Überzeugungen. Nichts Glaubensverpflichtendes, nichts Kirchlich-Konfessionelles darf das freie Spiel der freien Kräfte stören<sup>2</sup>.“ Angesichts solcher Angriffe ergab sich die Notwendigkeit, nicht bloß vom Standpunkte des christlichen Glaubens aus den dogmatischen Religionsunterricht der Kinder zu rechtfertigen, sondern auch zu prüfen, ob der bisher gebrauchte Katechismus (K) sich zur Unterweisung der Volksjugend so eigne, wie es die fortgeschrittene Pädagogik erfordert. Zu dieser Prüfung sind katholischerseits die unmittelbar interessierten Kreise des Klerus und der Laienwelt aufgerufen worden. In der Kölner Erzdiözese haben die Vorarbeiten damit bereits 1919 begonnen; 1921 traten auch die übrigen Diözesen des nördlichen Deutschland mit in die Reform ein, und da sich bald darauf auch der Süden an den Beratungen der Richtlinien und der Durchsicht der Entwürfe beteiligte, bestand die Hoffnung, man werde in den Diözesen des Deutschen Reiches in Bälde zu einem Einheitskatechismus gelangen. 1924 kamen die Verhandlungen zum Abschluß, und durch Erzbischöflichen Erlaß vom 10. März 1925 wurde der neue Einheitskatechismus (EK) für eine Probezeit von vier Jahren in Köln vorgeschrieben.

---

<sup>1</sup> M. Lobsien, Beliebtheit und Unbeliebtheit der Unterrichtsfächer, Langensalza 1909 (Pädagog. Magazin Heft 361) passim. — F. Weigl, Kind und Religion, Paderborn 1914, 57ff. — Über die neuesten Erhebungen vgl. Katechetische Blätter 1925 (J. 51), 232.

<sup>2</sup> P. G. Münch, Die Kunst, Kinder zu unterrichten. 1920. Zitiert bei O. Eberhard, Der Katechismus als pädagogisches Problem im Lichte des Arbeitsschulgedankens. Osterwieck a. H. 1923, 1.



## I.

Die Eigenart des EK erhellt am deutlichsten aus den Richtlinien, die der Bearbeitung zugrundegelegt wurden<sup>3</sup>. Die wichtigsten Vorfragen gelangten darin zur Entscheidung. Es sind namentlich folgende sechs:

1. Soll der EK ein völlig neues Buch sein oder auf dem bisherigen K weiterbauen? Es fehlte nicht an Stimmen, die für einen ganz neuen, ganz aus der Praxis geborenen, von praktischen Katecheten aus dem Weltklerus zu verfassenden K eintraten. Man versprach sich für eine solche Arbeit größere Freiheit der Bewegung, größere Unmittelbarkeit der Wirkung, größere Aktualität des ganzen Zuschnittes. Auf der anderen Seite ließ sich aber auch der Vorteil nicht von der Hand weisen, den eine organische Weiterentwicklung des Vorhandenen bot. Da nun im Norden Deutschlands die Kölner Bearbeitung des *Deharbeschen* K von nahezu allen Diözesen benutzt wurde, im badischen und bayerischen Süden ebenso *Lindens* vereinfachte Form des gleichen Buches in Gebrauch war, so entschied sich der Episkopat für Deharbe-Linden als Grundlage des zu schaffenden EK. Die in der bisherigen Praxis empfundenen Mängel des Lindenschen Buches sollten dabei beseitigt und die Vorzüge anderer guter Katechismen (besonders des Rottenburger von 1920) beachtet werden. Mit diesem Entschluß wurde die Ausführung des Katechismusreformwerkes an die Gesellschaft Jesu als die Eigentümerin des Deharbe-Lindenschen Buches abgegeben. Die Ordensleitung betraute P. Th. Mönnichs mit der dornenvollen Aufgabe. In der Sache selbst war mit dieser Entscheidung die Beibehaltung der Deharbeschen Einteilung in die bekannten drei Hauptstücke und ihre vom Catechismus Romanus abweichende Anordnung gegeben. Nur eine Umstellung kleinerer Abschnitte, hauptsächlich in der Eschatologie und in der allgemeinen Moral, und eine Entlastung des zweiten Hauptstückes gelangte zur Annahme. Ebenso blieb der Dekalog als Grundlage der Sittenlehre bestehen, obschon von beachtenswerter Seite nachdrücklichst der Wunsch ausgesprochen wurde, man möge das alttestamentliche Schema doch durch ein auf der Höhe christlicher Vollkommenheit stehendes System ersetzen.

2. Soll der EK ein Volksbuch oder ein Schulbuch sein? Im älteren Klerus erfreut sich die Idee eines als Volksbuch geschriebenen K vieler Freunde. Davon gibt eine Verfügung des Herrn Kardinals *Antonius Fischer* an den Verleger des Kölner Katechismus vom 7. August 1906 Kunde, in der es heißt: „Aus Pfarrerkreisen wird der Wunsch geäußert, daß eine Ausgabe des K auf besserem Papier und in besserer Ausstattung hergestellt werde zu dem Zwecke, solche Ausgabe zu Geschenken, z. B. bei der Schulentlassung, an Brautleute usw. zu verwenden.“ Auch aus Laienkreisen ward ein Wort dafür eingelegt, daß der K als Volksbuch abgefaßt werde. Die Gutachterkommission und

---

<sup>3</sup> Sie finden sich veröffentlicht in den Katechetischen Blättern 1923 (J. 49) 67 f. Auch in dem von P. Th. Mönnichs bei Kösel & Pustet verlegten Hilfsbuch zum EK, einer Bearbeitung der Katechetenaussgabe des P. J. Linden, sind sie in der Einleitung abgedruckt.

der Episkopat sind dieser Auffassung nicht beigetreten. Sie glaubten, der neu-zuschaffende Text solle in erster Linie und möglichst vollkommen den Bedürfnissen der Schulunterweisung entsprechen; dann stehe am ehesten zu erwarten, daß das Interesse daran auch über die Schulzeit hinaus vorhalte. Aus dieser Stellungnahme ergab sich eine ganze Fülle von Folgerungen und weiteren Fragen, die in den folgenden Abschnitten näher zu beleuchten sind. Hier sei nur erwähnt die Zerlegung längerer Abschnitte in Unterabteilungen mit eigener Überschrift, wie im zweiten Hauptstück und bei den Sakramenten, sodann die Unterscheidung mehrfachen Druckes zu Zwecken der schulmäßigen Durchnahme des K und die größere Zahl von Worterklärungen, die der bisherige K nicht brachte, z. B. „Offenbaren heißt verborgene Dinge offen aussprechen oder bekannt machen, mitteilen“ (S. 4). „Der eingeborene Sohn heißt soviel wie der einzige Sohn“ (S. 17). So sind weiterhin erklärt: Reliquien (S. 40), Gnadenbilder (S. 41), Meineid (S. 42), Sabbat (S. 43), Ärgernis (S. 51), Abstinenz (S. 59), Buße (S. 87) und vieles andere.

3. Soll der EK eine vorwiegend theologische oder pädagogische Prägung erhalten? In dieser Alternative sind Scylla und Charybdis der Katechismusreformversuche in der neuesten Zeit bezeichnet. Halten sie an der theologischen Genauigkeit und Vollständigkeit fest, so verlieren sie an Kinder-tümlichkeit und Einfachheit; wollen sie sich dem Kinde anpassen, so entfernen sie sich von der scharfumrissenen Darstellung der Doktrin. So haben beispielsweise die jüngsten Katechismen von Augsburg und Gnesen den Begriff ‚über-natürlich‘ gar nicht, der Straßburger nennt ihn nur im Kleindruck, und doch spielt dieser Begriff in der christlichen Lehre eine so bedeutende Rolle, daß er auch in der Kinderlehre nicht wohl übergangen werden kann. Freilich hat *K. Möhler* wieder recht, wenn er schreibt: „Dieser Begriff bietet auch reiferen, ge-schulteren Katechumenen — ich denke z. B. an Schüler höherer Lehranstalten — genug der Schwierigkeiten. Es wird wohl bloß der theologische Fachmann in der Lage sein, den Begriff nach Umfang und Tiefe zu erfassen. Für unsere Katechumenen enthält er eine Abstraktion, die auch nur einigermaßen der Vorstel-lung nahe zu bringen nicht leicht ist.“ An anderer Stelle fügt er noch bei: „Man halte sich auch gegenwärtig, daß die wissenschaftliche Unterscheidung von Natur und Übernatur sogar zur Zeit des hl. Anselm von Canterbury noch nicht voll-zogen war — ein Fingerzeig für die Katechese<sup>4</sup>.“ Aus solchen Rücksichten auf die Kindertümlichkeit der Fassung hat der neue Rottenburger K die Definitions-sätze fast ganz ausgeschlossen.

Unser EK sucht eine mittlere Linie zu gewinnen. Einerseits will er den Text seines theologisch-wissenschaftlichen Gewandes entkleiden. Deshalb bringt er z. B. in der Trinitätslehre nicht mehr die Sätze: „Die drei Personen sind nur ein Gott, weil sie eine und dieselbe Natur oder Wesenheit haben. Zwischen dem

<sup>4</sup> Kommentar zum Katechismus für das Bistum Rottenburg, 4. Aufl. 1909. Bd. I, 245; Bd. II, 3.

Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste ist ein Unterschied in der Person, aber in der Wesenheit sind sie eins.“ Ebenso fehlt die Lehre: „Dem Vater wird besonders zugeschrieben die Erschaffung, dem Sohne die Erlösung, dem Heiligen Geiste die Heiligung, obgleich diese Werke allen drei Personen gemeinsam sind.“ An ihre Stelle ist die der praktischen Frömmigkeit dienende Frage getreten: „Welche Wohltaten verdanken wir den drei göttlichen Personen?“ Deshalb hat der EK ferner die vielgliedrigen Antworten über die Wirkung der heiligen Sakramente gekürzt selbst auf Kosten der Vollständigkeit der Lehre. So wird das unauslöschliche Merkmal nur in der allgemeinen Sakramentenlehre erwähnt; es fehlt bei der Behandlung der einzelnen Sakramente. Die Vermehrung der heiligmachenden Gnade steht bei der Letzten Ölung in Fettdruck, bei der heiligen Kommunion in Großdruck, bei der Firmung, Priesterweihe und Ehe fehlt sie ganz. Bei der Kommunion ist nicht mehr angeführt, daß sie ein Unterpfand unserer glorreichen Auferstehung und ewigen Seligkeit ist; der Gedanke wird nur mehr im biblischen Unterricht bei der Verheißungsrede besprochen. Bei der Letzten Ölung sind die Überbleibsel der Sünde fortgelassen. — Der Terminus ‚*gratia actualis*‘ wird nicht mehr mit wirklicher Gnade, sondern nach dem Vorgang von Rottenburg mit helfender Gnade wiedergegeben, obgleich dieser Ausdruck theologisch genau genommen die *gratia adiuuans*, also eine Erscheinungsform und Unterart der *gratia actualis* bedeutet. — Auf Definitionen wollte man nicht grundsätzlich verzichten. Manche der im bisherigen Katechismus vorkommenden Definitionssätze umgeht der EK, zumal im neunten Glaubensartikel, in der Lehre von den Sakramenten und von den Tugenden. Die beibehaltenen erscheinen in vereinfachter Fassung. So heißt es jetzt: „Gnade nennen wir jede innere Gabe, die uns Gott zu unserm ewigen Heile verleiht.“ An Stelle der früher auf die Definition der Gnade folgenden Erläuterung des Begriffes übernatürlich lesen wir jetzt bei der Lehre von den Engeln, wo das Wort zuerst vorkommt, die Erklärung: „Die heiligmachende Gnade und alles, was zur ewigen Seligkeit verhilft, geht weit über die natürlichen Kräfte der Engel und Menschen. Deshalb heißen diese Gaben übernatürlich.“ Einzelne Sätze erhielten eine korrektere Fassung. Bei der Zulassung des moralischen Übels wird nicht mehr die Freiheit des Willens in der Begründung erwähnt; denn Gott hätte ja dem Menschen, ohne die Freiheit des Willens aufzuheben, so reichliche Gnaden geben können, daß er die Versuchung stets überwunden hätte. Die Sünde in ihrer Beziehung zur göttlichen Vorsehung ist eben im tiefsten Grunde ein Mysterium.

Besondere Aufmerksamkeit wurde den zur Erhärtung der Lehre angezogenen Bibelstellen zugewandt. Manche kehren nicht mehr wieder. So das Komma Johanneum bei der Trinitätslehre, die schwierige Stelle des 1. Petrusbriefes (3, 18 f.) bei der Höllenfahrt Christi, bei der Lehre vom Fegfeuer der Text 1. Kor 3, 15 und der Hinweis auf Mt 12, 32. Bei der läßlichen Sünde ist Sir 19, 1 weggelassen, da die Stelle gar nicht von der Sünde redet, sondern dem Zusammenhange nach meint: „Wer die kleinen Ausgaben nicht scheut, geht schließlich



finanziell zugrunde.“ Dagegen ließ sich nicht erreichen, daß Röm 5, 12 in der bei Ausarbeitung der Eckerschen Einheitsbibel festgelegten Übersetzung: „... weil alle gesündigt haben“ übernommen wurde; es blieb stehen: „... weil alle in ihm gesündigt haben.“ Auch bei biblischen Stellen, die nicht dem Beweise, sondern der ethischen Anregung dienen, erhielt die Kritik weniger Rechte eingeräumt. Einzelnen der im EK noch nach der landläufigen Auslegung verwendeten Bibelsprüche gibt die Exegese heute, wenn auch nicht immer einstimmig, eine andere Deutung. Schon gleich im Anfange Mt 16, 26 (S. 3) übersetzt Dausch: „Was nützte es denn einem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne, sein Leben aber dabei einbüßte?“ Dies fordert der Kontext; die zweite Hälfte dieses Verses heißt: „Oder was kann ein Mensch als Preis für sein Leben geben?“ D. h. es gibt kein Tauschmittel in der Welt, das verlorene Leben zurückzukaufen<sup>5</sup>. Dahin gehört Hebr 9, 27 (S. 32), wo kein direkter Beweis für das besondere Gericht vorliegt. Ferner Prd 12, 13 (S. 69): „Fürchte Gott und halte seine Gebote! Das ist der ganze Mensch!“ Bereits Hieronymus faßt den Text anders: „Das gilt für alle Menschen.“ Andere Exegeten ziehen diese Vershälfte überhaupt nicht zum Vorhergehenden, sondern zum nachfolgenden Schlußverse des Buches: „So wird es mit jeglichem Menschen gehen: Alles, was geschieht, wird Gott vors Gericht bringen, wenn es auch noch so verborgen war usw.“ Gleichfalls blieb Weish 4, 1 (S. 52) in der Deutung: „Wie schön ist ein keusches Geschlecht“, wo das Griechische hat: „Besser ist Kinderlosigkeit mit Tugend“ im Sinne von Sir 16, 3 (Hebr.): „Der Tod des Kinderlosen ist besser als eine übermütige Nachkommenschaft“. Die Mahnung Sir 7, 40 (S. 35) bezieht sich zunächst auf Krankheit und Tod, nicht direkt auf Gericht, Himmel und Hölle. Manch einer mag wünschen, diese Stellen hätten eine andere Übersetzung erhalten oder wären durch andere ersetzt worden.

4. Sollen die einzelnen Stücke induktiv oder deduktiv angelegt werden? Das induktive Verfahren geht aus vom Einzelnen und steigt auf zum Allgemeinen. Man hat diese Methode für den Volksschulunterricht als notwendig bezeichnet, da er nicht wissenschaftlich, sondern elementarisch gehalten sein soll, und verlangt, nicht allein der Unterricht, auch das Unterrichtsbuch müsse den induktiven Weg innehalten. Am Deharbeschen Katechismus bemängelte man die deduktive oder, wie es vielfach weniger richtig hieß, die analytische Anlage.

In den Richtlinien wird der EK auf keine dieser beiden Methoden festgelegt, sondern das einzuhaltende Verfahren als „logisch-didaktisch“ bezeichnet. Logisch sind nun beide Richtungen der geistigen Bewegung zulässig, die induzierende und die deduzierende. Vom didaktischen Standpunkte aus kommt die Eigenart des Stoffes und die Arbeitsweise des Schülers in Betracht. Da der K die Heilslehre enthält, d. i. die systematische Zusammenstellung der religiösen Wahrheiten, so legt sich der deduktive Weg von selbst nahe. Doch hat der Katechet sich darüber Rechenschaft zu geben, ob seine Schüler mit den Schwierig-

---

<sup>5</sup> P. Dausch, Die drei älteren Evangelien, Bonn 1918, 242.

keiten dieses Verfahrens zurecht kommen; je nachdem kehrt er für die unterrichtliche Behandlung selbst den deduktiven Weg des K in einen induktiven um. Deduktiv geht der K beispielsweise in der Lehre von Gott vor. Er hebt an mit dem allgemeinen, aus dem kleinen K einigermaßen bekannten Gottesbegriff und geht dann über auf die einzelnen Eigenschaften Gottes. Logisch wie didaktisch zulässig wäre auch der Ausgang von den Eigenschaften, die dem Kinde aus den biblischen Lektionen mit konkretem Vorstellungsmaterial gefüllt sind, und die zu den abstrakten Merkmalen der Definition von Gott hinführen: „Unendlich vollkommener Geist, Schöpfer des Himmels und der Erde, von dem alles Gute kommt.“ Schließt man sich dem K an und beginnt mit der Definition, so empfiehlt es sich unter allen Umständen, am Schlusse der Eigenschaften Gottes auf die Definition zurückzugreifen, um die erste Gesamtauffassung des Begriffes zu einem geläuterten und vertieften Totalverständnis fortzubilden. Deduktiv ist die Gnaden- und Sakramentenlehre geblieben wie auch die schwierige Opferlehre Frage 216 ff., wo ein genereller Opferbegriff vorangestellt und beim Kreuzesopfer wie beim Meßopfer zugrundegelegt wird. Dagegen geht die Lehre von der Kirche im EK nicht mehr von einer Definition aus, deren einzelne Bestimmungen dann verifiziert werden, sondern gewinnt auf geschichtlichem Wege, mehr induktiv, die zum Kirchenbegriff erforderlichen Wesensmerkmale, und dem Katecheten bleibt es überlassen, wie er am Schlusse der Erörterungen die Zusammenfassung formuliere oder von der Klasse formulieren lasse.

5. Soll der EK in Frage und Antwort oder in Lehrstücken bzw. Lehrsätzen abgefaßt werden? Wiederholt tauchte schon der Vorschlag eines fraglosen K auf; *H. Kellner* empfahl einen solchen bereits vor 30 Jahren<sup>6</sup>. Er fand Vertreter in der Wiener und Münchener katechetischen Bewegung. Man konnte Urteile lesen, wie folgendes: „Von einer Reform des K kann solange nicht gesprochen werden, als nicht die Anwendung von Frage und Antwort aufgegeben wird.“ Mit Rücksicht auf unseren bisherigen K wurde geltend gemacht, daß die Beibehaltung von Fragesätzen den so stark verpönten Memoriermechanismus befördere; denn das lernende Kind stelle sich genauestens auf die im Buche formulierte Frage ein und bleibe an diese gebunden, versage deshalb leicht, wenn in anderer, wenngleich richtiger Form nach der Katechismuslehre gefragt werde. Weiterhin zerstückt die sich immer wieder dazwischenschiebende Frage den engen Zusammenhang der Wahrheiten und unterbricht die glatte Entwicklung. Es ward vorgeschlagen, den K unter Fortfall der Fragesätze aufzubauen durch fortlaufend numerierte Kernsätze in Großdruck, denen in kleinerem Druck Erläuterungen, Erweiterungen, Beweisstellen usw. folgen könnten. Mit dem Gebrauche von solchen Merksätzen habe die Katechetik im allgemeinen so gute Erfolge erzielt, daß sie deren Anwendung auf den ganzen K nicht zu scheuen brauche. Die Erfüllung solcher Wünsche hat der EK noch nicht gebracht, wohl aber energisch angebahnt. Die Richtlinien ordnen an: „Die didaktische Form

<sup>6</sup> *Wetzer & Welte*, Kirchenlexikon, 2. Aufl., Bd. X, 1030.

von Frage und Antwort ist auf den unbedingt notwendigen Memorierstoff zu beschränken. Alles, was zur Erklärung, Beweisführung und Anwendung dienen soll, tritt in einfacher Darlegung und unterschiedenem Drucke hinzu.“ Gemäß dieser Weisung kehren im EK viele Lehrsätze ohne Frage wieder, die bei Deharbe und auch bei Linden noch durch einen Fragesatz eingeführt wurden. In der Lehre von Gott fehlen z. B. die Fragen: „Was ist Gott? Warum nennen wir Gott einen Geist? Warum nennen wir Gott unendlich vollkommen? Welche Eigenschaften Gottes sollen wir uns vorzüglich merken? Was heißt: Gott ist unveränderlich? Was heißt: Gott ist allweise? Findet schon in diesem Leben die vollkommene Vergeltung statt? Was heißt: Gott ist langmütig?“ Die dazu gehörenden Antwortsätze sind dagegen sämtlich beibehalten worden. Diese Verringerung der Fragesätze hat nun einen Grundgedanken preisgegeben, der bei der letzten Überarbeitung des Kölner Katechismus im Jahre 1894 durchgeführt war: Jede einzelne Antwort wurde zu einem logischen und grammatischen Sinnganzen vervollständigt, und jede Antwort schloß sich so korrekt und folgerichtig an die vorhergehende an, daß man in den Antwortsätzen eines jeden Abschnittes ein vollständiges Lehrstück über das betreffende Thema besaß. Im EK ist das nicht mehr der Fall. Wollte man nur die fettgedruckten Antwortsätze aneinanderreihen, so erhielte man Lehrstücke, denen weder die rechte Einleitung noch Vollständigkeit zueignet. — Verbesserungen didaktischer Art wird der aufmerksame Leser des EK an den Fragesätzen nicht übersehen. Die Entscheidungsfragen sind beseitigt worden. Das Fragewort „wann“ hat vorwiegend temporalen Charakter (vgl. Frage 90, 175, 215, 256); zum Erfragen einer Bedingung ist es in vielen Fällen durch „wer“ ersetzt worden, z. B. Wer begeht eine Sünde? statt: Wann begeht man eine Sünde? (Frage 183 vgl. 184, 187, 144, 145). Doch blieb das „wann“ ohne temporale Beziehung noch öfters stehen (so Frage 274—279 u. ö.). Auch das unbestimmte „wie“ kehrt als Fragewort nicht gerade selten wieder.

6. Soll der EK ein Lernbuch oder ein Lebensbuch sein? Das ist nicht die unwichtigste Frage. Man hat schon gemeint, ein rechter K müsse geradezu ein Erbauungsbuch sein und nicht bloß Lehr- und Lernstoff, sondern auch Lesestoff aus der klassischen Erbauungsliteratur unserer Kirche für stille Beschäftigung und Selbsttätigkeit der Schüler bringen; das werde sein Ansehen innerhalb und außerhalb der Kirche heben. Soweit glaubte die Kommission nicht gehen zu können. Doch einigte man sich auf den leitenden Gedanken: „Der K soll sich an Verstand, Wille und Gemüt des Schülers wenden; freilich ist diese allseitige und lebendige Erfassung des Kindes mehr Sache des Katecheten als des Buches.“ Aus der letzteren Bemerkung erklärt es sich, daß die bisher als Lernstoff für die letzte Durchnahme bezeichneten Anwendungsfragen zu den Eigenschaften Gottes (Wozu soll uns der Gedanke an Gottes Ewigkeit usw. anregen?) nicht mehr wiederkehren. Dafür ist jedoch mehr als früher die praktisch-religiöse Frucht der Lehre in die packende und sich leicht einprägende



Form eines Wahl- oder Lehrspruchs, einer Mahnung oder Anmutung gebracht, wozu mit Vorliebe Texte des NT ausgewählt sind; der utilitaristische Terminus „Nutzanwendung“ ist verschwunden. Dem Zwecke als Lebensbuch wollen dienen die Paraphrasen des Vater unser und Ave Maria, die Ausführungen über den Verlauf der Beichte, über die Spendung der Sterbesakramente, die positiven Imperative in der Gebotenlehre und beim Bußsakramente und anderes dergl.

Zusammenfassend stellen wir fest: Der EK erscheint als Evolution, nicht Revolution in der Katechismusliteratur. Er will vorwiegend Schul- und Lernbuch sein, ohne damit als Volks- und Lebensbuch unbrauchbar zu werden. Nach logisch-didaktischen Gesetzen ist er aufgebaut und geformt, zugleich aber nach theologischen Normen inhaltlich überprüft. Er beansprucht nicht den Ruhm, im Ausgleich der verschiedenen entgegengesetzten Interessen im ersten Wurf eine vollkommene Lösung gefunden zu haben und bittet, durch praktische Erprobung zur Erzielung der gewünschten Vollendung mitzuhelfen<sup>7</sup>.

## II.

Die Verwendung des EK erfordert vom Katecheten, welches methodische Verfahren er auch wählen mag, einige Umstellung der bisherigen Praxis. Drei Hauptpunkte sollen hier erörtert werden.

1. Der EK bringt eine dem alten K unbekannte Unterscheidung zwischen Lehrstoff und Lernstoff. Wir hatten es seit Deharbe nur mit Groß- und Kleindruck zu tun. Großgedruckt waren die Antwortsätze, die je nach der Bezeichnung durch ein Sternchen der ersten oder zweiten Durchnahme des K zugewiesen waren. Das weitere regelte die dem K vorgedruckte Bestimmung: „Inwieweit das Kleingedruckte auswendig gelernt und im Unterricht verwendet werden soll, bleibt dem Ermessen des Katecheten überlassen.“ Nun beschränkt der EK den Lernstoff auf die 286 Antwortsätze, die durch Fettdruck und die vorausgehende Frage hervorgehoben sind. Außerdem liegt noch eine Reihe von Sätzen und Abschnitten in Großdruck vor, während andere kleingedruckt sind. Für den Kleindruck mag die Bestimmung weiter in Geltung bleiben, daß der Katechet nach eigenem Ermessen den Umfang der unterrichtlichen Verwendung entscheide, wenn auch keine ausdrückliche Weisung darüber vorliegt. Der Großdruck ist aber nicht so zu behandeln; denn er wurde als obligatorischer Lehrstoff aufgenommen, soll jedoch nicht memoriert werden. Nur in diesem Sinne ist er nicht Lernstoff; er braucht nicht dem Wortlaute nach angeeignet zu werden. Weil aber jedes Lehren des Unterrichtenden ein Lernen auf Seiten des Schülers als korrele Tätigkeit nach sich zieht, so muß dieser Lehrstoff zum klaren Verständnis des Schülers gebracht werden. Demnach ist der großgedruckte Lehrstoff ebenso ausführlich und sorgfältig zum Gegenstand der Katechese zu machen wie die fettgedruckten Antwortsätze zu den Fragen. Die sachlichen Ausführungen des Katecheten über diese Lehren müssen weiterhin

---

<sup>7</sup> Vgl. dazu: Katechetische Blätter 1925 (J. 51), 104 ff.

auch zum Wortlaute des Katechismus hinüberleiten; denn sonst bleibt der Text, den der Schüler doch in seinem Buche hat, den er zu Hause aufmerksam überlesen soll, unverstanden. Diese doppelte Aufgabe des Katecheten, Verständlichmachen des sachlichen Inhaltes und des Wortlautes bei den Lehrstoffen des Katechismus, ist um so vordringlicher, als der Lehrstoff eine ganze Anzahl abstrakter Formulierungen und schwieriger Begriffe enthält. Als Beispiel diene der Satz zu Frage 48: „Das freiwillige Leiden und Sterben Jesu am Kreuze war das Opfer des Neuen Bundes.“ Bei der Lehre vom Meßopfer greift Frage 217 auf diesen Satz zurück. Noch bei der letzten Durchberatung des EK sind Fragesätze gestrichen und die zugehörigen Antworten zu Lehrstoff gemacht worden, z. B. Warum nennen wir Gott einen Geist? Wie waren alle Engel anfangs beschaffen? Wie haben die Engel ihre Probe bestanden? Was hat Jesus hauptsächlich gelitten? Woraus besteht die Kirche Christi? Das geschah nicht, weil diese Fragen mit den dazu gehörigen Antworten für weniger wichtig gehalten wurden; die Gründe für die Unterscheidung von Fettdruck und Großdruck lagen überhaupt nicht immer in der sachlichen Wichtigkeit oder Schwierigkeit der Sätze, manchmal wurde sie durchgeführt, um einen besseren Zusammenhang herzustellen oder um Bedenken gegen die Formulierung eines Fragesatzes oder Antwortsatzes auszuräumen; denn bei dem Lehrstoff brauchten nicht die strengen Forderungen der kindlichen Fassung und leichten Lernbarkeit gestellt zu werden wie bei dem Lernstoff. — Hiernach genügt es nicht, wenn in der Katechese über die Erbsünde der Satz Nr. 36 gewonnen wird: „Alle Menschen erben von Adam die Sünde und ihre schlimmen Folgen“, sondern auch die weitere Ausführung, a) worin die Erbsünde besteht, b) wie die böse Begierlichkeit im Menschen wirkt, und c) welchen Schaden die bösen Neigungen bringen, tritt hinzu. Der letzte Punkt ist nebenbei bemerkt die einzige Stelle, an der im EK die sieben Hauptsünden vorkommen. Memorierstoff für die folgende Stunde wird nur die Frage 36 sein; jedoch läßt der Katechet außer dieser Frage auch die Abschnitte über Erbsünde, Begierlichkeit und böse Neigungen in der Schule lesen, zu Hause aufmerksam überlesen und bei der Repetition in der folgenden Stunde inhaltlich wiedergeben, indem er Fragen auf das Verständnis stellt. Beim 7. und 10. Gebote beschäftigt sich die erste Katechese möglicherweise lediglich mit dem Lehrstoffe zu Anfang dieser Gebote und erörtert a) das oberste und absolute Eigentumsrecht Gottes, b) das wahre Eigentumsrecht des Menschen, c) die Verantwortung des Menschen bezüglich seines Eigentums, d) seine Stellung zu den irdischen und zu den himmlischen Gütern. Zum Auswendiglernen ist alsdann keine Aufgabe zu stellen. Wohl lassen sich andere Arten häuslicher Aufgaben daran anschließen, etwa aus der Schulbibel Persönlichkeiten zu suchen, die ihr Eigentum gut oder schlecht verwendet haben, Aussprüche des Herrn über das Eigentum und seine Benützung aufzuschreiben, die dann in der nächsten Stunde den Stoff zur Rekapitulation bieten. Die Katechese über das Gewissen erhält ihre charakterbildende Kraft und Wirkung erst, wenn die Ausführungen

über die Gewissenhaftigkeit und die Pflicht, dem Gewissen zu folgen, gemäß den beiden Abschnitten des Lehrstoffes zu Frage 167 mit zu Wesensbestandteilen des Unterrichts gemacht werden. — Der Katechet muß sich selbst und die Kinder in diese neue Arbeitsweise eingewöhnen. Das erleichtert ihm die Ordnung des neuen Lehrplanes, wonach in der Volksschule zur Durchnahme des großen K nicht mehr zwei, sondern drei Jahre zur Verfügung stehen und reichliche Wiederholungen vorgesehen sind.

Der Vollständigkeit halber sei noch darauf hingewiesen, daß Fettdruck in kleineren Typen, zumeist am Abschlusse der Abschnitte verwendet wurde, um die Anwendungen und Anmutungen von dem lehrhaften Texte abzuheben; darunter finden sich manche Bibelsprüche von größtem Werte für das Leben, die auch gedächtnismäßige Aneignung verdienen. Sie gelten jedoch nicht als eigentlicher Memorierstoff. Am klarsten ergibt sich das aus der Meßerklärung S. 82—84, wo die kleingedruckten Erläuterungen durchsetzt sind von einzelnen Winken und Weisungen zu Andachtsübungen während der heiligen Messe, die niemand memorieren lassen wird. In welchem Umfange der Katechet sich übrigens an diese fettgedruckten Applikationen zur heiligen Messe halte, wird er nach den neuen Lehrplänen abwägen müssen. Im zweiten Schuljahre sehen sie schon eine kurze Einführung in die heilige Messe vor; diese kehrt im vierten Jahre als „Besprechung der heiligen Messe“ wieder. Das fünfte und sechste Schuljahr greift häufiger auf das Thema zurück, da die Meßgebete für die wechselnden Zeiten des Kirchenjahres nach dem Diözesangebetsbuch durchzunehmen sind. Erst im siebten Schuljahr befaßt sich der Katechet mit der Meßerklärung des Katechismus ex officio, und da erscheint es methodisch und psychologisch empfehlenswerter, die bereits bekannten Meßandachten des Diözesanbuches heranzuziehen, die sich ja an die Liturgie dem Geiste nach anschließen und in je einem Formular für Hochamt und Requiem auch den liturgischen Text zum größten Teil enthalten.

2. Eine der wichtigsten Pflichten des Katecheten ist die Anleitung zum fleißigen Beten. *Hirscher* schätzt sie so hoch ein, daß er schreibt: „Der Katechet dünke sich nichts getan zu haben, wenn er seine Zöglinge nicht beten gelehrt hat<sup>8</sup>.“ Nicht allein das freie Gebet, auch die Aneignung wertvoller Gebetsformeln zumal zur Übung des gemeinschaftlichen Betens bedarf sorglicher Pflege; denn das ganze Leben hindurch bleiben diese Formeln in Gebrauch. Darum enthält auch unser EK einen Gebetsanhang, dem nach altem Brauch die hauptsächlichsten Lehrstücke eingereiht sind<sup>9</sup>. Schon lange bestand der Wunsch, auch hierin zu einer Einheit unter den verschiedenen Diözesen zu kommen. Die Texte des neuen K beruhen auf interdiözesanen Vereinbarungen und bringen daher gegenüber der früheren Fassung in den einzelnen Diözesen kleine Ände-

---

<sup>8</sup> Katechetik, 3. Aufl., Tübingen 1834, 545.

<sup>9</sup> Über den Wert des Gebetsanhanges vgl. *F. X. Schöberl*, Lehrbuch der kathol. Katechetik, Kempten 1890, 333 ff.



rungen. Die Mühe des Umlernens ist bald überstanden und wird reichlich aufgewogen durch den Vorteil der Vereinheitlichung. Im Vaterunser soll es fortan heißen: Zu uns komme dein Reich. Im Apostolischen Glaubensbekenntnisse: ... Schöpfer des Himmels ... und an Jesus Christus ... sitzt zur Rechten Gottes ... und das ewige Leben. Im Dekalog erhielten das 1., 2., 4., 6. und 10. Gebot textliche Veränderungen. In Reue und Vorsatz steht statt des abstrakten „das höchste und liebenswürdigste Gut“ die konkretere Form „den unendlich guten Gott“. Neu übersetzt wurden die Orationen zum Angelus und Regina caeli, das Salve Regina und das Memorare. Beim apostolischen Symbolum erfolgte die Änderung „an Jesum Christum“ zu „Jesus Christus“ weil es dem deutschen Sprachgeist unserer Zeit im allgemeinen widerstrebt, lateinische Endungen gemäß ihrer Flexion abzuwandeln. Dieses Prinzip wurde nicht im Auge behalten beim Salve Regina („Jesum“) und den beiden Orationen auf S.113 („Christum“). Redaktionelle Unebenheiten bleiben auch noch zu beseitigen im Ehre seitdem Vater, wo S. 10 steht: im Anfang, S. 113 aber: im Anfange. Der Schlußsatz zu: O meine Gebieterin lautet S. 53: Weil ich also ... S. 115: Weil ich denn nun. Kleine Abweichungen vom bisherigen Text bemerkt man auch noch in anderen Formeln.

3. Der EK und die ihm zugegebenen neuen Lehrpläne verlangen für die Katechese im ganzen eine mehr seelsorgerische und pädagogische Note. Die Verschulung der religiösen Unterweisung seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, soviel sie uns geholfen hat, durch die allgemeine Schulpflicht die ganze Jugend des Volkes zu erfassen und religiös zu belehren, barg doch auch die Gefahr in sich, die Religion ihrer Sonderstellung zu berauben und zu einem Schulfach gleich den anderen zu machen. Gerade die Religion verträgt es aber am allerwenigsten — auch für das Empfinden des Kindes —, daß sie lediglich durch Beamte erteilt und revidiert und nach schematischen Formeln absolviert werde. Die Bedürfnisse der Gegenwart erheischen erst recht die Einsetzung der ganzen priesterlichen Persönlichkeit, damit ein solcher Eindruck nicht aufkomme. Unser Religionsunterricht darf nicht bloß eine Belehrung über Religion sein, er muß vielmehr religiöses Leben und religiöse Tat wecken. Ehedem war es der christliche Geist der Gemeinde und der Öffentlichkeit, der die Jugend christlich beeinflußte und im christlichen Leben erhielt. Heute muß umgekehrt der einzelne seine christliche Überzeugung in die Gemeinschaft und Öffentlichkeit eintragen und in ihr behaupten. Dazu bedarf er einer gesinnungsbildenden und den Willen schulenden Katechese. Der Katechet wird dies Ziel erreichen durch Ausnützung der in den großen dogmatischen Gedanken des Christentums ruhenden Lebenswerte. Die Erhabenheit der Gottesidee, die innige Herzlichkeit des Vatergedankens, die Erlösung mit ihrer Freudigkeit und Zuversicht, die Verklärung und der Verklärte, des Heiligen Geistes stilles und großes Wirken in der Kirche und in der Menschenseele sind solche Lebens- und Konzentrationspunkte. Erinnern wir uns an die Geistesmacht, mit der das Christentum in seiner

Urzeit die Welt erobert hat! Welchen Eindruck machte z. B. die Lehre von der göttlichen Providenz! „Gibt es wohl einen Gedanken, der überwältigender und trostreicher zugleich ist als der christliche Vorsehungsglaube, daß der allmächtige Schöpfer und Herr des Himmels und der Erde sich um den einzelnen Menschen sorgt, so arm und gering er sein mag? daß er sein Leben lenkt, alle Schicksale für ihn bereitet, seinen Erdenweg nach einem wohlervogenen Plan gestaltet, so daß er schließlich zu einem seligen Ende führen muß? Wie wertvoll wird das Leben des Ärmsten als Schauplatz göttlicher Liebeserweise. Wie fühlt sich der Mensch über die irdischen Bedingungen seines Daseins hinweggehoben, wenn er Gottes Vaterhand fühlt, die ihn leitet und hält ... Kein heidnischer Kult hatte etwas Ähnliches zu bieten wie diesen Glauben<sup>10</sup>.“ — Der Katechet wird seinerseits ferner eine ernst-asketische Lebensrichtung und stetes Höherstreben bewahren müssen, sonst kann die religiös-erziehlische Beeinflussung der Jugend nicht echt und natürlich aus seiner Priesterpersönlichkeit hervowachsen, kann auch nicht überzeugend und mitreißend auf die Jugend wirken. Das ist nur möglich durch starke ethische Konzentration<sup>11</sup>. Wenn sich der Katechet in der Seelenleitung seiner Schulzöglinge an 100 verschiedene kleine Vorsätze verliert, so wie sie ihm der Augenblick gerade eingibt, wird er ihnen nicht das mitgeben können, was ihnen am wertvollsten ist, die kraftvolle Einheitlichkeit des Wollens. Aus der Jugendpsychologie weiß der Erzieher, daß Kinder noch nicht zur Übernahme langfristiger Aufgaben reif sind. Aber je mehr sie wachsen, müssen sie durch kluge Führung von ihrer Wankelmütigkeit erlöst und zur freigestellten und gepflegten Beharrlichkeit emporgebildet werden. Diesen Übergang gewinnt man durch ethische Aufgaben, die längere Zeit hindurch einen einzigen Leitvorschatz festhalten, ihn aber immer wieder mit neuen Motiven stützen, ihm durch neue Erfüllungsmöglichkeiten frisches Interesse zuführen. — Zur Gewinnung der großen Linie wird der Katechet als Religionspädagoge seine Maßnahmen dogmatisch fundieren, also theozentrisch arbeiten. Die vollkommenste Ausprägung religiösen Lebens findet er in Christus; deshalb gibt er seiner katechetischen Tätigkeit eine christozentrische Richtung. Eine tiefeindringende Versenkung in den K selbst befähigt ihn, diese Richtung überall durchzuführen. Von besonderer Wichtigkeit ist das beim zweiten Hauptstück. Bisheran enthielt dieses eine mehrmalige Besprechung des christlichen Lebens nach den verschiedenen Formularen, an die man im Laufe der Zeit die Sittenlehre angeknüpft hatte. An der Spitze stand das Hauptgebot mit den drei Pflichtenkreisen der Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstliebe. Hierdurch war erreicht, daß die Liebe als Krone aller Tugenden beherrschend in den Vordergrund trat und auch die Erfüllung des Dekalogs als Übung der Liebe zur Vollkommenheit der neutestamentlichen

---

<sup>10</sup> H. Achelis, *Das Christentum in den drei ersten Jahrhunderten*, 2. Aufl., 1925, 141.

<sup>11</sup> Hiervon handeln ausführlich die „Erläuterungen der Lehrpläne für den katholischen Religionsunterricht in der Volksschule“ von Studiendirektor Jos. Gründer. (Paderborn, Bonifatiusdruckerei, 1925.)

Sittlichkeit erhoben ward. Schon Augustinus hatte diesen Zusammenschluß von Dekalog und Hauptgebot vollzogen<sup>12</sup>. Im EK figuriert das Hauptgebot nur als letzter Kulminationspunkt am Schlusse des Dekalogs; es wird aber nur dann an dieser Stelle für das Kind wertvoll und inhaltreich sein, wenn es gleichsam auf induktivem Wege durch die voraufgehenden Gebote hindurch immer wieder geschaut hat, daß alle Gesetzeserfüllung des Christen in der Liebe zu Gott, dem Nächsten und sich selbst beschlossen ist. In diesem Geiste muß die Gebotenlehre um so mehr gehalten sein, als der EK sie nicht vorwiegend negativ als Sündenlehre, sondern positiv als Tugend- und Pflichtenlehre darstellt. Aus dem gleichen Grunde schließt sich auch im Gegensatz zur früheren Ordnung an die Gebotenlehre zuerst die Erfüllung des Willens Gottes in gutem Werk, Tugend und Vollkommenheit; dann kommt, wie der Schatten dem Lichte folgt, die Lehre von Sünde und Laster. — Seit *Canisius'* Zeiten war das zweite Hauptstück belastet mit den im Mittelalter so beliebten Septenaren, den Aufzählungen von sieben Gaben, Tugenden, Sünden usw. Der EK hat mit diesen Formularen stark aufgeräumt. Damit sind auch die den sieben Hauptsünden entgegengesetzten Tugenden in Wegfall gekommen. Einzig unter dieser Rubrik war im alten K die Demut, das Fundament aller Tugenden, genannt. Sache des Katecheten wird es sein, ihr in den Vertiefungen zur Gebotenlehre und sonst zu ihrem Rechte zu verhelfen. Ein Hilfsmittel findet er in dem neuen Lehrplane, der mit seiner Anordnung in drei Spalten die Aufgaben des religiösen Lebens eigens in der dritten Spalte aufgezeichnet hat. Nicht zuletzt darum ist die Durchnahme des Kauf drei Jahre verlängert worden, um für die religiös-sittliche Pädagogik in der Katechese Raum und Ruhe und Besinnlichkeit zu schaffen.

So suchen wir mit unserem EK zu erreichen, was ein nichtkatholischer Katechetiker<sup>13</sup> treffend als Ziel des Katechismusunterrichtes bezeichnet: „Die Kinder sollen durch ihn wie durch jeden andern Religionsunterricht in ihrem eigenen religiösen Leben gefördert werden, wozu nicht bloß gehört, daß sie den Sinn des Textes und der Erklärung mit ihrem Verstand begreifen, sondern auch dies, daß sie durch die Behandlung des ersten Hauptstückes (Dekalog) einen lebhaften Antrieb zur Erfüllung der Gebote und einen Abscheu vor ihrer Übertretung empfangen; daß sie durch die Behandlung des zweiten Hauptstückes (Symbolum) einen solchen Eindruck von der Größe und Herrlichkeit der christlichen Heilswahrheit empfangen, daß ihr Herz sie gläubig und freudig ergreift; daß sie durch die Besprechung des Vaterunsers zum rechten, andächtigen, innerlichen, vertrauensvollen Beten desselben sich getrieben fühlen, daß sie durch den Sakramentsunterricht eine Empfindung für die Größe des Segens bekommen, der uns in den Sakramenten geschenkt ist, sich der durch die Taufe gegebenen Gnadenzusicherung getrösten und nach ihrer Konfirmation gerne zum Tisch des Herrn kommen ... Nicht als etwas Fremdes und Fernes soll den Kindern der

<sup>12</sup> P. Rentschka, Die Dekalogkatechese des hl. Augustinus, Kempten 1903, 137.

<sup>13</sup> J. Steinbeck, Lehrbuch der kirchlichen Jugenderziehung, 1914, 201.



Katechismus gegenüberstehen, sondern ihr Katechismus soll er werden, ihr Gehilfe zum rechten Glauben, ihr Wegweiser zum rechten Leben. Wer dieses Ziel im Unterricht außer acht läßt, wer den Katechismus nur als einen Stoff zu Denküben und zum Auswendiglernen behandelt, wird ihn den Kindern verleiden. Denn an sich hat eine solche Zusammenstellung und Erklärung einiger Stücke des christlichen Glaubens- und Lebensinhaltes für die Kinder weniger Anziehendes als andere Stoffe. Sie hören lieber Geschichten, lernen lieber Lieder, die man ja auch singen kann ... Der Katechet muß ihnen deshalb den Katechismus durch die Art seiner Behandlung nahe bringen und lieb machen.“

# Die kirchliche Statistik in Deutschland.

Von H. A. Krose S. J. in Bonn.

Bevor wir das Gebiet der kirchlichen Statistik, ihre Aufgaben und Methoden abgrenzen, müssen wir erklären, was wir unter Statistik verstehen. Das Wort „Statistik“ wird in verschiedenem Sinne genommen; der Sprachgebrauch hat die Bedeutung noch nicht endgültig festgelegt. Der Mißbrauch, jede zahlenmäßige Feststellung als Statistik zu bezeichnen, darf jetzt allerdings wohl — wenigstens soweit Urteilsfähige in Frage kommen — als überwunden angesehen werden. Man hat sich wenigstens insoweit geeinigt, unter Statistik nur die Auszählung einer Gesamtheit als gleichartig betrachteter Dinge nach bestimmten Merkmalen zu verstehen. Voraussetzung der Statistik ist also immer eine Massenbeobachtung, eine genaue Abgrenzung dieser Masse und eine scharfe Bestimmung der Merkmale, nach denen die Gruppierung erfolgen soll. Das ist aber nur die eine Seite der Statistik, die Statistik als wissenschaftliche Methode, d. h. jene Forschungsmethode, die durch zahlenmäßige Massenbeobachtung und Vergleichung von Zahlenreihen typische Gruppenmerkmale festzustellen sucht. Die Statistik ist aber auch — obwohl man ihr von gewisser Seite diesen Charakter abzusprechen sucht — eine selbständige Wissenschaft, sofern man nicht jede beliebige Massenbeobachtung, sondern nur die Beobachtung sozialer Masse als Statistik bezeichnet. Statistik ist die Wissenschaft von den sozialen Massen oder, wie der Altmeister der deutschen wissenschaftlichen Statistik, *G. von Mayr*, genauer gesagt hat<sup>1</sup>: „die auf erschöpfende, in Zahl und Maß festgelegte Massenbeobachtung gegründete Klarlegung der Zustände und Erscheinungen des gesellschaftlichen menschlichen Lebens, soweit solche in den sozialen Massen zum Ausdruck kommen.“

Ein Teilgebiet der Statistik — im besonderen der Bevölkerungsstatistik — ist die kirchliche Statistik. Ihr Objekt ist die Kirche: deren Bestand an Mitgliedern, die Gliederung der Bestandsmasse nach Geschlecht, Alter, Familienstand, Nationalität, Beruf usw.; die Veränderungen der Bestandsmasse durch Eheschließungen und Ehelösungen, Geburten, Sterbefälle, Wanderungen, Aus- und Übertritte; das Wirken der Kirche, wie es sich ausprägt in der Seelsorge, in der Sakramentenspendung, in der karitativen Betätigung und im sittlichen Leben. In allen diesen Beziehungen sind nicht nur die Tatsachen festzustellen, sondern auch die Ursachen und Zusammenhänge aufzudecken, Vorzüge und Erfolge hervorzuheben, aber auch Mängel und Schäden. Endlich sind Mittel und Wege anzugeben, wie die Vorzüge befestigt und vertieft, die Mängel beseitigt werden können. Das ist in großen Zügen eine Abgrenzung der kirchlichen Statistik nach dem Forschungsgebiet. Man kann aber die kirchliche Statistik von anderen Teilgebieten der Statistik auch dadurch unterscheiden, daß man nicht das Objekt, sondern das Subjekt, den Träger der kirchlichen Statistik als

---

<sup>1</sup> Statistik und Gesellschaftslehre I, Tübingen und Leipzig 1897, 22.

Unterscheidungsmerkmal ins Auge faßt. Im letzteren Sinne versteht man unter kirchlicher Statistik die durch kirchliche Organe vorgenommenen statistischen Erhebungen im Gegensatz zu den staatlichen statistischen Feststellungen, die sich auf die Kirche beziehen. Wir beschränken uns im folgenden auf die durch kirchliche Organe vorgenommenen statistischen Feststellungen, die kirchliche Statistik im engeren Sinne, und unterscheiden dabei die historische Entwicklung, den gegenwärtigen Stand und die Zukunftsaufgaben der kirchlichen Statistik<sup>2</sup>.

1. Es ist eine weit verbreitete Vorstellung, daß die staatlichen statistischen Feststellungen viel älteren Datums als die kirchlichen seien, und daß demgemäß die kirchliche Statistik gewissermaßen als eine nachgeborene Tochter unter den Teilgebieten der Statistik anzusehen sei. Das ist, soweit die mittelalterliche und die neuzeitliche Statistik bis in das 18. Jahrhundert in Frage kommt, durchaus nicht zutreffend. Staatliche Volkszählungen in unserem Sinne haben im Mittelalter nur in einigen wenigen Städten, nie in größeren Territorien stattgefunden. Die Bevölkerungsangaben aus dem Mittelalter sind aus Registern der Feuerstellen oder Steuerlisten berechnet und stellen daher nur mehr oder minder unsichere Annäherungswerte dar. Noch spärlicher sind staatliche Aufstellungen über die Bevölkerungsbewegung im Mittelalter. Erst im 17. Jahrhundert erreicht die staatliche Bevölkerungsstatistik wenigstens in einigen Territorien einen höheren Grad von Genauigkeit. Dagegen besaß die Kirche in den Kirchenbüchern schon im Mittelalter Aufzeichnungen über die Bevölkerungsvorgänge, die an Vollständigkeit und Genauigkeit die staatlichen Zusammenstellungen bei weitem übertrafen. Die ältesten noch vorhandenen deutschen Kirchenbücher reichen bis in das 14. Jahrhundert zurück. Das Konzil von Trient machte für die ganze Kirche die Führung von Tauf- und Trauregistern allen Pfarrern zur Pflicht, und das im Jahre 1614 ausgegebene *Rituale Romanum* fügte noch die Verpflichtung zur Führung eines *status animarum* und eines Verzeichnisses der Verstorbenen hinzu. Über die Einrichtung des *status animarum* sagt das *Rituale Romanum* (tit. X, c. 4): „*Familia quaeque distincte in libro notetur, intervallo relicto ab unaquaque ad alteram subsequentem, in quo singillatim scribantur nomen, cognomen, aetas singulorum, qui ex familia sunt, vel tanquam advenae in ea vivunt. Qui vero ad S. Communionem admissi sunt, hoc signum in margine habeant: C. Qui Sacramento Confirmationis sunt muniti, hoc signum habeant: Chr. Qui ad alium locum habitandum accesserint, eorum nomina subducta linea notentur. Hac igitur ratione fiat . . .*“

---

<sup>2</sup> Bezüglich der staatlichen statistischen Feststellungen über konfessionelle und kirchliche Verhältnisse, die man als Konfessionsstatistik zu bezeichnen pflegt, vgl. H. A. Krose S. J., Konfessionsstatistik Deutschlands. Mit einem Rückblick auf die numerische Entwicklung der Konfessionen im 19. Jahrhundert, Freiburg 1904. — Ders., Konfessionsstatistik und kirchliche Statistik im Deutschen Reich, Allgemeines Statistisches Archiv, Bd. VIII (1914), 267—292 und 624—645. — Ders., Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland, Bd. I—XII, 1908—1925.



In konfessionell einheitlichen Territorien, wie sie damals die Regel waren, und bei der fast vollständigen Übereinstimmung zwischen der Zahl der Taufen und derjenigen der Lebendgeborenen, der Zahl der kirchlichen Trauungen und der Eheschließungen, der Zahl der kirchlichen Beerdigungen und der Gestorbenen enthielten also diese Bücher, wenn sie ordnungsmäßig geführt wurden, eine vollständige Aufnahme des Standes und der Bewegung der Bevölkerung in der betreffenden Gemeinde. Die Juden waren allerdings dabei nicht berücksichtigt. Aber sie bildeten in jener Zeit in West-, Mittel- und Südeuropa mit Ausnahme einiger Städte einen so geringen Bruchteil der Gesamtbevölkerung, daß dadurch die Ergebnisse nicht erheblich beeinflußt werden konnten. Die alten Kirchenbücher sind also überaus wichtige Quellen der historischen Bevölkerungsstatistik. Ein kompetenter Beurteiler, der bekannte Statistiker *K. Th. von Inama-Sternegg*, sagt darüber<sup>3</sup>: „Und doch ist es außer Frage, daß sie (die alten Kirchenbücher) in großer Zahl und guter Beschaffenheit allüberall in deutschen und außerdeutschen Landen vorhanden sind, und daß ihre Bearbeitung noch immer die relativ besten und reichsten bevölkerungsstatistischen Aufschlüsse für die älteren Zeiten gewährt.“ Der Verfasser hat das an anderer Stelle an einem Beispiel nachgewiesen<sup>4</sup>. Im 19. Jahrhundert — zum Teil schon im 18.<sup>5</sup> — kamen dann die gedruckten Diözesanschematismen auf, die zwar hinsichtlich ihrer Verwendbarkeit als kirchenstatistische Quellen von sehr ungleichem Werte sind, meist aber doch statistische Angaben über die Seelenzahl, die Zahl der Pfarreien und Filialen, der Priester und Ordensleute enthalten. Aber die Kirchenbücher, so wertvoll sie als Quellen sind, geben doch nur einen ganz kleinen Ausschnitt aus der kirchlichen Bevölkerungsbewegung; die Ergebnisse wurden nicht verarbeitet und zusammengestellt, gelangten nur zur Kenntnis des Pfarramtes und allenfalls des Ordinariates, während sie für die Öffentlichkeit völlig unzugänglich blieben. Auch in den Schematismen war das statistische Material zersplittert, ungleichartig und vielfach ungenau und wenig zuverlässig. Ein Gesamtüberblick über den Bestand und die Lebensäußerungen der katholischen Kirche Deutschlands war aus den Schematismen nicht zu gewinnen, und Vergleichen der Diözesen untereinander waren wegen der Ungleichartigkeit des Materials bis in die neueste Zeit nicht möglich.

Inzwischen hatte die protestantische kirchliche Statistik, die im 17. und 18. Jahrhundert hinter der katholischen meist zurückstand, im 19. Jahrhundert bedeutende Fortschritte gemacht. Das Verständnis für die Bedeutung der Statistik im allgemeinen und für ihre Verwendbarkeit im Interesse der kirchlichen Verwaltung wurde auf protestantischer Seite sehr gefördert durch den Berliner

---

<sup>3</sup> *Statistische Monatsschrift*, Bd. XII, 402.

<sup>4</sup> *H. A. Krose S. J.*, Ein wertvoller Beitrag zur historischen Bevölkerungsstatistik. Stimmen aus Maria Laach, Bd. 73, 390—405.

<sup>5</sup> Der älteste Eichstätter Schematismus stammt z. B. schon aus dem Jahre 1765.

Oberkonsistorialrat *J. P. Süßmilch*, dessen Werk „Die göttliche Ordnung“<sup>6</sup> auch auf die staatliche Statistik anregend gewirkt hat, und durch den Rostocker Theologieprofessor *J. Wiggers*, der ein zweibändiges Werk: „Kirchliche Statistik oder Darstellung der gesamten christlichen Kirche nach ihrem gegenwärtigen inneren und äußeren Zustande“<sup>7</sup>, veröffentlichte. Eine amtliche Zusammenstellung der statistischen Angaben der Pfarrämter wurde zuerst von der bayerischen protestantischen Landeskirche vorgenommen<sup>8</sup>. Durch Beschluß der Eisenacher Kirchenkonferenz wurde die Ausdehnung dieser Zusammenstellung auf sämtliche in der Konferenz vertretenen Landeskirchen und die gemeinsame Veröffentlichung festgesetzt, die zum erstenmal für das Jahr 1862 erfolgte<sup>9</sup>. Dann trat eine längere Pause in der Veröffentlichung ein. Vom Jahre 1880 ab erschienen aber regelmäßig jedes Jahr die amtlichen „Statistischen Mitteilungen aus den deutschen evangelischen Landeskirchen“<sup>10</sup>, in denen für jede Landeskirche, in Preußen auch für jeden Oberkonsistorialbezirk die Zahlen der landeskirchlich Evangelischen, der Lebendgeborenen und Taufen, der Eheschließungen und kirchlichen Beerdigungen, der Konfirmierten und Kommunikanten, der Aus- und Übertritte angegeben waren unter Beifügung der entsprechenden Verhältniszahlen. Die Zahlen wurden nach einem gleichartigen Schema von den Pfarrämtern erhoben und von den landeskirchlichen Behörden zusammengestellt. Die „Statistischen Mitteilungen“ enthalten nur die Zahlen für jedes einzelne Kalenderjahr ohne alle textliche Erläuterung oder Verarbeitung. Zusammenfassende Bearbeitungen wurden aber von privater Seite vorgenommen, zuerst für Bayern von *J. G. Stark*<sup>11</sup>, dann in umfassender Weise von *D. P. Pieper*<sup>12</sup>. In letzterem Werke ist der Hauptsache nach alles zusammengetragen, was an konfessionsstatistischem und kirchenstatistischem Material in staatlichen und kirchlichen Quellen über die evangelische Kirche Deutschlands zu finden ist; auch ein Anhang über die katholische Kirche ist beigelegt. So hätte aus diesem Werke eine der wertvollsten Veröffentlichungen auf dem Gebiete der kirchlichen Statistik werden können, wenn der Verfasser einigermaßen mit der statistischen Methode vertraut gewesen wäre und die notwendigste Voraussetzung für wissenschaftliches Arbeiten, peinliche Genauigkeit und ruhig abwägendes Urteil, besessen hätte. Diese Voraussetzungen trafen aber beide bei ihm nicht zu. Pieper hat selbst der zweiten Auflage seines Werkes eine Vorbemerkung (Errata in der „Kirchlichen Statistik Deutschlands“) vorausgeschickt, in der in sechs enggedruckten Spalten viele Hunderte von unrichtigen Zahlen korrigiert werden. Das Verzeichnis ist aber noch nicht entfernt vollständig; ganze Spalten sind völlig verkehrt. Dabei verrät der Verfasser, ein emeritierter Pfarrer, durch seine

---

<sup>6</sup> 3 Bde., Berlin 1761.

<sup>7</sup> Gotha 1842.

<sup>8</sup> Im Jahre 1857.

<sup>9</sup> Zur kirchlichen Statistik des evangelischen Deutschlands, Stuttgart 1865.

<sup>10</sup> In Stuttgart bei Grüninger.

<sup>11</sup> Historische Statistik der evangelischen Kirche in Bayern r. d. Rh., Nördlingen 1887.

<sup>12</sup> Kirchliche Statistik Deutschlands, 2. Aufl., Tübingen und Leipzig 1900.

ganze Ausdrucksweise und die Maßlosigkeit seiner Sprache, wenn er auf die katholische Kirche zu sprechen kommt, daß ihm wissenschaftliches Arbeiten überhaupt fremd ist. Gleichwohl hat eine oberflächliche Kritik dieses Buch über alles Maß gelobt. Es wurde als 5. Band in den von *Achelis, Harnack, Jülicher, Kaftan* und anderen hervorragenden evangelischen Theologieprofessoren herausgegebenen Grundriß der Theologischen Wissenschaften aufgenommen, und dem Verfasser wurde für diese Leistung von der theologischen Fakultät der Universität Straßburg die theologische Doktorwürde verliehen. Immerhin hat das Buch den Nutzen gehabt, im evangelischen Deutschland, insbesondere in geistlichen und sonstigen akademischen Kreisen, das Interesse für die kirchliche Statistik zu beleben. Mehr noch ist das aber geschehen durch das im Jahre 1873 von Pfarrer *R. Schneider* begründete und seit 1893 von seinem Sohne *J. Schneider* fortgesetzte „Kirchliche Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands“<sup>13</sup>. Der jetzige Herausgeber hat es verstanden, sich durch Selbststudium mit der statistischen Methode vertraut zu machen, wobei ihm eine natürliche Begabung für statistische Denk- und Arbeitsweise sehr zugute kamen. Auch ein ehrliches Streben nach Objektivität und große Sorgfalt und Genauigkeit in den Zahlenangaben muß man bei ihm anerkennen. So ist dieses Jahrbuch das beste Mittel der Orientierung über die evangelischen Landeskirchen Deutschlands. Nur, wenn es sich um die katholische Kirche und um das gegenseitige Verhältnis der Kirchen zueinander handelt, trüben anerzogene Vorurteile das Urteil dieses sonst so scharfsinnigen Forschers. Um die evangelische Kirche aber und um die theologische Wissenschaft, zu der eine wissenschaftlich durchgearbeitete kirchliche Statistik als integrierender Bestandteil gehört, hat sich *J. Schneider* zweifellos große Verdienste erworben, und es war daher durchaus berechtigt, daß ihm die theologische Fakultät der Universität Greifswald im Jahre 1917 die theologische Doktorwürde verlieh. Die theologische Fakultät von Berlin übertrug ihm im Jahre 1922 die neuerrichtete Honorarprofessur für kirchliche Statistik, und der Deutsche Evangelische Kirchenbund ernannte ihm zum Leiter des Statistischen Amtes des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses.

Dem erfreulichen Aufschwung der kirchlichen Statistik auf protestantischer Seite in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte die katholische Kirche bis zum Ende des Jahrhunderts fast nichts gegenüberzustellen. Die Schematismen erschienen weiter mit dürftigen Zahlenangaben meist in abgerundeter Form; nur die bayerischen waren etwas reichhaltiger. Im Jahre 1860 veröffentlichte der Karmeliterpater *Karl vom hl. Alois* ein „Statistisches Jahrbuch der Kirche“<sup>14</sup> und in den Jahren 1864 und 1865 *St. J. Neher* eine zweibändige „Kirchliche Geographie und Statistik“<sup>15</sup>, die aber, da zuverlässige Grundlagen fehlten, nur annähernde Angaben über die Seelenzahl und die Zahl der Priester und Pfarreien machen konnten und darum auch nur wenig Interesse fanden. Auch der seit 1879

<sup>13</sup> Erscheint in Gütersloh bei Bertelsmann.

<sup>14</sup> Regensburg bei Manz.

<sup>15</sup> Ebendasselbst.



in Regensburg erscheinende „Taschenkalender für den katholischen Klerus“ beschränkt sich auf Angabe der Seelenzahlen für die deutschen, österreichischen und schweizerischen Diözesen, der Zahlen der Pfarreien und der Priester, ist aber im übrigen wegen der Personalangaben über die kirchlichen Behörden und die Leiter kirchlicher Anstalten ein sehr brauchbares und nützliches Nachschlagewerk.

2. Der Mangel einer geordneten amtlichen kirchlichen Statistik machte sich in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts im katholischen Deutschland immer mehr fühlbar. So fand denn die folgende auf der Katholikenversammlung zu Osnabrück (1901) eingebrachte Resolution allgemeinen Beifall: „Die 48. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands zu Osnabrück, überzeugt von der Dringlichkeit, ein internationales Institut für kirchliche Statistik zu schaffen, empfiehlt auf das wärmste zunächst die Errichtung eines deutschen Bureaus für kirchliche Statistik als Glied der anzustrebenden internationalen Anstalt.“ Die Resolution wurde auch von der katholischen Presse mit Begeisterung aufgenommen. Sie hatte jedoch einen Fehler: sie war nur die Äußerung eines Wunsches, es waren aber weder Personen oder Organisationen bezeichnet, die die Ausführung in die Hand nehmen sollten, noch Mittel und Wege zur Verwirklichung des Beschlusses angegeben. So vergingen mehrere Jahre, ohne daß etwas zur Ausführung der Resolution geschah. Darum hielt der Schreiber dieser Zeilen, der schon seit längerer Zeit die Statistik zum Gegenstand seines Fachstudiums gemacht hatte, sich für verpflichtet, dem Plane konkrete Gestalt zu geben durch einen Artikel „Zur Frage der Errichtung eines Bureaus für kirchliche Statistik“<sup>16</sup>, in dem darauf hingewiesen wurde, daß nur der deutsche Episkopat oder eine von ihm beauftragte Organisation ein amtliches Bureau oder eine Zentralstelle für kirchliche Statistik ins Leben rufen könne, und daß ohne Mitwirkung der kirchlichen Behörden eine zweckentsprechende kirchliche Statistik überhaupt nicht möglich sei. Außerdem waren in dem Artikel der Nutzen einer derartigen Zentralstelle, ihre Aufgaben und die Mittel und Wege zu ihrer Verwirklichung dargelegt worden. Durch diesen Artikel veranlaßt, beauftragte das Zentralkomitee der Katholikenversammlungen den Verfasser, eine Denkschrift über diesen Gegenstand auszuarbeiten, die das Zentralkomitee dann am 1. Mai 1905 der Bischofsversammlung zu Fulda unterbreitete.

Bezüglich des Nutzens einer für alle deutschen Diözesen gemeinsamen amtlichen kirchlichen Statistik heißt es in der Denkschrift:

„1. Unter den inneren Gründen steht an erster Stelle die klare Erkenntnis, welche sich die hochwürdigsten Ordinariate über den tatsächlichen Zustand des kirchlichen Lebens in ihren Diözesen verschaffen können, wenn alljährlich nach einem einheitlichen Plane in sämtlichen deutschen Diözesen statistische Erhebungen über die wichtigsten Erscheinungen des kirchlichen Lebens veranstaltet würden und die Ergebnisse dieser Erhebungen von einem sachkundigen Bearbeiter zusammengestellt und erläutert werden. Es läßt sich nicht verkennen, daß es für die richtige Ordnung der Verhältnisse in einer Diözese ebenso wie in jedem Gemeinwesen und selbst im privaten Hauswesen vor allem erforderlich ist, zu wissen, wie die Ver-

---

<sup>16</sup> Historisch-politische Blätter, Jahrg. 1904, Bd. 134, 830 ff.

hältnisse wirklich liegen. Nur auf Grund der sicheren Kenntnis des Sachverhaltes läßt sich eine brauchbare Bilanz ziehen und die nötige Vorsorge treffen. Der Vergleich mit anderen Diözesen, in denen nach dem gleichen Plane Erhebungen vorgenommen sind, wird Mißstände, wenn solche vorliegen, leichter erkennen lassen und die Möglichkeit gewähren, sich Aufschluß über die Ursachen des Übels und die Mittel zur Abhilfe zu verschaffen. Ähnliche Erwägungen haben dazu geführt, daß in allen zivilisierten Staaten und größeren Selbstverwaltungskörpern statistische Zentralstellen eingerichtet worden sind. Große Summen werden alljährlich dafür verausgabt, aber alle einsichtigen Staatsmänner und Parlamentarier sind sich darüber einig, daß diese Summen gut angewendet sind, da der Nutzen, der aus einer genauen und zuverlässigen Kenntnis des Gemeinwesens entspringt, die aufgewandten Mittel reichlich aufwiegt. ...

„2. Ein weiterer Grund für die Errichtung einer statistischen Zentralstelle liegt in der Steigerung des Ansehens der Kirche in der öffentlichen Meinung, die von einer so zeitgemäßen Neuerung zu erwarten ist. Wiederholt ist nämlich von seiten der amtlichen Statistik Preußens, Bayerns und anderer Bundesstaaten darüber Klage geführt worden, daß man nur über die evangelische Landeskirche, nicht aber über die katholische Kirche statistische Nachrichten besitze.

„3. Viele Vorurteile und unrichtige Anschauungen würden durch die Veröffentlichung einer genauen und zuverlässigen Statistik der katholischen Kirche zerstreut werden. Insbesondere gilt das von einer guten Konversionsstatistik, die im Interesse der Verteidigung der Kirche als ein dringendes Bedürfnis bezeichnet werden muß. Das Prunken der Protestanten mit den alljährlich veröffentlichten höheren Zahlen der Konvertiten schadet der Kirche mehr, als gemeinlich angenommen wird. Bei manchen ohnedies schon glaubensschwachen Katholiken wird dadurch die Zuversicht vollends ins Wanken gebracht und aufrichtig forschende Protestanten werden dadurch von dem Wege zur wahren Kirche abgelenkt. Die Veröffentlichung der wirklichen Zahl der zu uns Übergetretenen würde den irreführenden Behauptungen der Gegner mit einem Schlage ein Ende bereiten. Wir dürfen die feste Überzeugung hegen, daß trotz unserer ungleich ungünstigeren Position die Zahl unserer Konvertiten hinter jener der Abgefallenen nicht allzu weit zurücksteht. Der Einwand, daß durch die Veröffentlichung der Konvertitenzahl den Konvertiten selbst oder den kirchlichen Behörden Unannehmlichkeiten erwachsen könnten, ist nicht begründet, da diese Veröffentlichung sich nicht auf die einzelnen Pfarreien, sondern nur auf größere Verwaltungsgebiete erstrecken würde. — Nicht minder wichtig für die Interessen der Kirche ist eine fortlaufende Statistik der gemischten Ehen und des Religionsbekenntnisses der aus denselben hervorgegangenen Kinder. Allerdings wird in Preußen eine solche Zusammenstellung von der staatlichen Statistik herausgegeben, aber nur alle fünf Jahre einmal, und in den meisten anderen Bundesstaaten fehlt sie ganz.“

Der Vorsitzende der Bischofsversammlung, Kardinal *Kopp*, antwortete darauf am 3. Juli 1905: „Der Episkopat Preußens glaubt bei aller Wichtigkeit einer statistischen Zentralstelle für das katholische Deutschland seinerseits diese Angelegenheit weder in die Hand nehmen, noch amtlich fördern zu können, sondern sie dem privaten Eintreten geeigneter Kreise überlassen zu müssen.“ Dieser Bescheid kam für den Verfasser um so überraschender, als Kardinal *Kopp* ihm in einem Privatschreiben seine Zustimmung zu dem Artikel in den „Historisch-politischen Blättern“ ausgesprochen und auch an zuständiger Stelle bereits Schritte getan hatte, um ihn für die Einrichtung der Zentralstelle zu gewinnen. Der Referent ließ sich aber durch die abschlägige Antwort nicht entmutigen, sondern suchte, in der Erkenntnis, daß der Boden für die Schaffung einer Zentralstelle noch nicht genügend vorbereitet sei, zunächst auf einem anderen Wege Interesse und Verständnis für die kirchliche Statistik im katholischen Deutsch-

land zu wecken. Das geschah durch das „Kirchliche Handbuch für das katholische Deutschland“, dessen erster Jahrgang 1907/1908 vom Verfasser in Verbindung mit Domvikar *P. Weber*, *Dr. W. Liese* und *Dr. K. Mayer* im Juli 1908 herausgegeben wurde.

Die Aufnahme des Handbuches war eine über alles Erwarten günstige. Die Katholikenversammlung zu Düsseldorf im Herbst des gleichen Jahres begrüßte das Erscheinen des Handbuches als einen Schritt zur Verwirklichung der von den Katholiken Deutschlands so dringend gewünschten kirchenstatistischen Zentralstelle und empfahl die Anschaffung auf das wärmste. Beinahe 4000 Exemplare wurden in kurzer Zeit abgesetzt, so daß man bereits im folgenden Jahre die Herausgabe eines zweiten Bandes wagen konnte. Aber es fehlte dem Handbuch, das allgemein auch in Fachkreisen und selbst auf gegnerischer Seite als das beste und zuverlässigste Mittel zur Orientierung über die katholische Kirche Deutschlands anerkannt wurde, noch der Schlußstein, die amtlichen statistischen Mitteilungen der kirchlichen Behörden. Das Aufsehen, welches das Erscheinen des „Kirchlichen Handbuches“ in den weitesten Kreisen des katholischen Deutschlands erregte, bewog allerdings die Bischofsversammlung in Fulda, auf erneute Anregung des Zentralkomitees und des Verfassers den früheren ablehnenden Bescheid zum Teil zurückzunehmen und eine provisorische kirchenstatistische Zentralstelle in Breslau einzurichten, die nach den Vorschlägen des Verfassers ein statistisches Schema ausarbeitete, auf Grund dessen jedes Jahr gleichmäßig in sämtlichen katholischen Pfarreien des Deutschen Reiches statistische Erhebungen über den Stand und die Bewegung der katholischen Bevölkerung, die Seelsorgsgeistlichkeit, den Sakramentenempfang und das kirchliche Leben vorgenommen wurden. Die von den Pfarrämtern ausgefüllten Bogen wurden von den Dekanen revidiert, für das ganze Dekanat zusammengestellt und an das Ordinariat weitergeleitet, das dann seinerseits die Dekanatslisten für die ganze Diözese zusammenstellte. So war mit einem Schlage die Grundlage für eine amtliche kirchliche Statistik geschaffen, die, wenn sie richtig gehandhabt wurde, der kirchlichen Statistik der deutschen Diözesen einen Vorsprung verschaffte nicht nur vor sämtlichen ausländischen Diözesen, sondern auch vor der protestantischen kirchlichen Statistik. Aber zu einer Veröffentlichung der Ergebnisse glaubte der damalige Vorsitzende der Bischofsversammlung, Kardinal *Kopp*, trotz wiederholter vom Verfasser im Auftrage des Zentralkomitees verfaßter Eingaben nicht seine Genehmigung geben zu können. Er war anscheinend noch von der bis in das 19. Jahrhundert hinein auch bei den Staatsregierungen vorherrschenden Auffassung befangen, die in der Statistik lediglich ein Hilfsmittel der Verwaltung sah und die Ergebnisse daher nicht der Öffentlichkeit zugänglich machte. Auch scheint er befürchtet zu haben, aus der Veröffentlichung der Angaben über die Konversionen und die gemischten Ehen könnten Schwierigkeiten für die kirchliche Verwaltung entstehen. So war bei Lebzeiten des um das katholische Deutschland so hochverdienten Kirchen-



fürsten an eine allgemeine Veröffentlichung der Ergebnisse der kirchlichen Statistik nicht zu denken, wenn auch einige Ordinariate die Ergebnisse für den Bereich ihres Sprengels in den kirchlichen Amtsblättern oder in den Diözesanschematismen veröffentlichten. Nachdem aber infolge des Ablebens des Herrn Kardinals Kopp der Vorsitz der Bischofsversammlung auf den Oberhirten der Kölner Erzdiözese, Kardinal *von Hartmann*, übergegangen war, stimmte die Bischofsversammlung der erneuten Eingabe des Zentralkomitees am 15. August 1915 zu und beschloß die Errichtung einer amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik in Köln mit einem hauptamtlich angestellten Geistlichen an der Spitze und die Veröffentlichung der Ergebnisse für sämtliche Diözesen durch das vom Verfasser herausgegebene „Kirchliche Handbuch für das katholische Deutschland“. So haben wir denn jetzt nach langen Kämpfen und Schwierigkeiten im katholischen Deutschland eine wohleingerichtete amtliche kirchliche Statistik, um die uns die Katholiken anderer Länder beneiden, und die auch den Anstoß dazu gab, daß im Jahre 1922 die oben erwähnte analoge Einrichtung für das evangelische Deutschland in Berlin geschaffen wurde.

Auf den amtlichen kirchenstatistischen Fragebogen, die Abgrenzung der festzustellenden Tatsachen, die Art und Weise der Ermittlung und Zusammenstellung brauchen wir an dieser Stelle nicht einzugehen, da die Mehrzahl der Leser dieser Zeitschrift durch die pfarramtliche Praxis damit vertraut ist. Auch einen Überblick über die bisherigen Ergebnisse können wir hier nicht geben, da das über den Rahmen dieses Artikels hinausgehen würde. Wir verweisen daher auf das „Kirchliche Handbuch“, in dessen letzten sieben Bänden<sup>17</sup> die Ergebnisse veröffentlicht und verarbeitet sind, und wenden uns nun zum letzten Teile unserer Untersuchung, zu den *Zukunftsaufgaben* der kirchlichen Statistik.

3. Die amtliche kirchliche Statistik wird jetzt im wesentlichen ihrer Aufgabe vollkommen gerecht. Die Zentralstelle in Köln ist gut organisiert und arbeitet mit großer Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit, so daß sie in dieser Beziehung den Vergleich mit staatlichen statistischen Ämtern sehr wohl aushalten kann. Wünschenswert wäre nur eine Vermehrung der Hilfskräfte, damit der Leiter von mechanischer Arbeit entlastet mehr Muße für die wissenschaftliche Verarbeitung und Ausnutzung der Ergebnisse habe. Auch das statistische Schema muß im wesentlichen bleiben, wie es ist. Vervollkommenet werden könnte vielleicht die Statistik der Austritte aus der Kirche, indem zwischen Austritten ohne Übertritt und Übertritten zu anderen Gemeinschaften unterschieden würde. Auch müßten neben den alljährlich wiederkehrenden Fragen in größeren Zwischenräumen andere Tatsachen, wie z. B. die Zahl der kirchlichen Gebäude und Anstalten, festgestellt werden. Sehr verbesserungsbedürftig ist aber noch die Art und Weise der Feststellung der kirchenstatistisch bedeutsamen Tatsachen durch die *Pfarrämter*. Es fehlt an vielen Stellen an der erforderlichen Genauigkeit und Vollständigkeit der Zahlenangaben, trotzdem die Zentralstelle sich alle

---

<sup>17</sup> Der XII. Band ist im Juni dieses Jahres erschienen.

erdenkliche Mühe gibt, durch Rückfragen eine Vervollständigung herbeizuführen. Zuzugeben ist, daß in Großstädten, Industriebezirken mit fluktuierender Bevölkerung und namentlich in den räumlich weit ausgedehnten Diasporapfarreien Nord- und Mitteldeutschlands die Feststellung manchmal viel Mühe, Zeitaufwand und Unkosten verursacht. Aber es handelt sich bei der kirchlichen Statistik auch nicht um eine unnütze Zahlenspielerlei, nicht um die Befriedigung einer Bürokratenlaune, sondern um ein unentbehrliches Hilfsmittel der neuzeitlichen Seelsorge und kirchlichen Verwaltung. Ohne eine gut geordnete kirchliche Statistik gelangen in größeren städtischen Pfarreien die Pfarrämter gar nicht zur Kenntnis sämtlicher in ihrem Bezirk lebenden Katholiken; Ehen werden geschlossen, und Kinder kommen auf die Welt, ohne daß die zuständigen Pfarrgeistlichen etwas davon erfahren und für den Empfang der kirchlichen Gnadenmittel Vorsorge treffen können. Tausende von Seelen gehen auf diese Weise verloren, die bei besserer Ausnutzung des statistischen Nachrichtendienstes vielleicht hätten gerettet werden können. Solange die gesetzliche Verpflichtung der Standes- und Meldeämter zur Auskunfterteilung an die Seelsorger noch besteht, muß zunächst dies Hilfsmittel von den Pfarrämtern gründlich ausgenutzt werden, um sichere Nachrichten über die Bevölkerungsbewegung innerhalb der Pfarrei zu erhalten. Wichtiger aber noch ist es, daß die Pfarrämter selbst durch sorgfältig geführte Kirchenbücher und durch eine zweckmäßig eingerichtete Pfarrkartothek sich ständig über den Bestand an Pfarrangehörigen und die Bestandsänderungen auf dem laufenden halten und sich durch Austausch der Kartotheknummern mit anderen Pfarrämtern bei Zu- und Fortzügen gegenseitig unterstützen.

Eine andere wichtige Zukunftsaufgabe der kirchlichen Statistik ist die Ausnutzung und wissenschaftliche Verarbeitung der Ergebnisse. Erst durch diese Verarbeitung wird die kirchliche Statistik zu einem Bestandteil der theologischen Wissenschaft. Der Verfasser hat mit seinen diesbezüglichen Ausführungen im „Kirchlichen Handbuch“ lange Zeit auf diesem Gebiete fast ganz allein gestanden. Ganz vereinzelt sind in Pastoralblättern und in katholischen Zeitungen Fragen aus dem Gebiete der kirchlichen Statistik an der Hand der amtlichen Ergebnisse für ein Teilgebiet des katholischen Deutschlands wissenschaftlich erörtert worden. Noch seltener sind derartige Fragen zum Gegenstand von Doktor-dissertationen oder selbständigen Monographien gemacht worden, und doch bietet sich hier ein weites Feld für wissenschaftlich wertvolle Untersuchungen, die auch für die kirchliche Praxis nützliche Fingerzeige geben könnten, wie z. B. die Schrift von *Dr. F. H. Hartmann* „Die zeitliche, örtliche und soziale Herkunft der Geistlichen der Diözese Augsburg von der Säkularisation bis zur Gegenwart 1804—1917“<sup>18</sup> gezeigt hat. Es würde uns freuen, wenn diese Zeilen dazu beitragen, die Aufmerksamkeit von Theologiestudierenden und akademischen Lehrern auf dieses noch wenig angebaute Gebiet der theologischen Wissenschaft zu lenken.

---

<sup>18</sup> Augsburg 1918.

# Das Jugendgerichtsgesetz.

Von Amtsgerichtsrat Ludwig Clostermann in Bonn<sup>1</sup>.

Schon im Mittelalter hatte man eingesehen, daß das Kind im öffentlichen Leben anders zu behandeln ist als der Erwachsene. Geheimrat Krohne führte in einem Vortrag auf dem 27. Juristentag eine Bestimmung des Augsburger Stadtrechts an, wonach für die Verfehlungen des Kindes bis zum 15. Lebensjahr Vater oder Vormund einzustehen haben<sup>2</sup>. In der allgemeinen späteren Rechtsentwicklung hat sich der dieser Vorschrift zugrunde liegende richtige Gedanke nicht durchzusetzen vermocht. Man ging zwar nicht soweit, zwischen Jugendlichen und Erwachsenen überhaupt keinen Unterschied zu machen, beging aber doch den grundsätzlichen Fehler, die Jugendlichen gewissermaßen als „kleine Erwachsene“ zu behandeln, nicht aber als junge, in der vollen Entwicklung begriffene, unfertige Menschen oder mit andern Worten: das bisherige Recht trägt dem erzieherischen Gedanken keine Rechnung.

Nachdem man das in jüngerer Zeit erkannt hatte, suchte man nach Mitteln für wirksame Abhilfe<sup>3</sup>. Man fand hierbei im Auslande, namentlich in Amerika und England, beste Erfahrungen mit den Versuchen, den jugendlichen Rechtsbrechern nicht so sehr mit kriminellen Strafen als vielmehr mit Erziehungsmaßnahmen beizukommen<sup>4</sup>. Die amerikanischen Einrichtungen wurden von deutschen Juristen an Ort und Stelle studiert, und alsbald begann man, die Erfahrungen des Auslandes für das Inland nutzbar zu machen. Das erste deutsche Jugendgericht wurde am 1. Januar 1908 in Frankfurt am Main errichtet. Es folgten in kurzen Abständen Köln, Stuttgart, Breslau, Berlin und anschließend eine große Zahl von größeren und kleineren Plätzen des Reichsgebiets. — Da das geltende Strafrecht trotz der allgemeinen Erkenntnis seiner Reformbedürftigkeit noch nicht abgeändert wurde, war man bei Errichtung und Durchführung

---

<sup>1</sup> Vgl. „Neuordnung der Jugendfürsorge durch das Jugendwohlfahrtsgesetz“ in *dieser* Zeitschrift 1924, 260 ff.

<sup>2</sup> *Drewes-Sandré*, Das Reichsgesetz für Jugendwohlfahrt und Jugendgerichtsgesetz, Berlin 1924, S. 196.

<sup>3</sup> Zur Illustrierung des Umfangs der Kriminalität der Jugendlichen seien die letzten der mir erreichbaren Zahlen für Deutschland angeführt. Es wurden verurteilt: 1913: 54 000; 1914: 47 000; 1918: 81 000 Jugendliche. Die Zahl der jugendlichen Einbrecher stieg von 5600 im Jahre 1913 auf 12 000 im Jahre 1916; in der gleichen Zeit vermehrten sich die jugendlichen Mörder von 18 auf 29, die Räuber von 136 auf 289. (Entnommen den Mitteilungen des Berichterstatters bei Beratung des JGG. im Reichstag, Sten.-Ber. S. 9543.) In jüngster Zeit scheint ein gewisser Rückgang der Kriminalität der Jdl. eingetreten zu sein.

<sup>4</sup> *B. Haennel*, Das amerikanische Jugendgericht und sein Einfluß auf unsere Jugendrettung und -erziehung. Langensalza 1909. — *Gudden*, Die Behandlung der jugendlichen Verbrecher in den Vereinigten Staaten von Nordamerika. München 1910. — *Allfeld*, Das Strafverfahren gegen Jdl. in rechtsvergleichender Darstellung, nebst Kritik und Vorschlägen in „Der Gerichtssaal“, Bd. 89 (1923) 27. — *B. B. Lindsey*, Die Aufgaben der Jugendgerichte. Heilbronn 1909.



dieser Jugendgerichte auf den Verwaltungsweg angewiesen. Der hauptsächlichste Fortschritt gegen früher bestand darin, daß man eine Verbindung zwischen Erziehungsmaßregeln und Strafe anstrebte. In erster Linie kam hierbei die Aussetzung der Strafvollstreckung in Frage. Während der Bewährungsfrist wurde der Verurteilte überwacht; auch wurde die Bewilligung einer solchen Frist vielfach davon abhängig gemacht, daß der Verurteilte besondere Verpflichtungen, die ihm auferlegt wurden, erfüllte.

Alle diese Maßnahmen bedeuteten aber nur einen Notbehelf. Der Richter war durch zu enge Schranken des Gesetzes gebunden. Sobald der Tatbestand einer strafbaren Handlung erfüllt war und der jugendliche Täter „die zur Erkenntnis der Strafbarkeit erforderliche Einsicht besaß“, d. h. sich sagen konnte, „was du tust, ist strafbar“, mußte auf Strafe erkannt werden. Die hierin vielfach liegende Härte konnte auch durch Strafaussetzung nicht behoben werden; namentlich wurde der Täter in den Registern und darum auch in etwa auszustellenden polizeilichen Führungszeugnissen als „vorbestraft“ geführt. Dazu machte man mit der bedingten Strafaussetzung nicht die besten Erfahrungen. Die Verurteilten wurden bei nicht durchgeführter Strafvollstreckung allzuleicht in den Glauben versetzt, sie seien nicht bestraft; die Verurteilung blieb damit praktisch ohne Einfluß.

Bei solcher Sachlage war das ganze Jugendstrafrecht unhaltbar geworden. Mit der Neuregelung konnte nicht bis zur allgemeinen Strafrechtsreform gewartet werden, über deren Notwendigkeit ebenfalls Übereinstimmung besteht, deren Durchführung jedoch noch längere Zeit in Anspruch nehmen wird<sup>5</sup>.

Das nach langen Vorberatungen verabschiedete Jugendgerichtsgesetz vom 16. Februar 1923, RGBI. I, S. 135 („JGG.“), in Kraft seit 1. Juli 1923, stellt den Wendepunkt in der Behandlung der jugendlichen Kriminellen durch die deutsche Gesetzgebung dar<sup>6</sup>. Das Gesetz ist beherrscht von dem Erziehungsgedanken. Man kann es kurz charakterisieren: „Erst Erziehung, dann Strafe“. Das neue Gesetz umfaßt zwar nur 51 Paragraphen, ist aber darum doch nicht leicht verständlich. *Francke* sagt mit Recht: „Der Nichtjurist wird den ersten Schritt zum Verständnis des Gesetzes getan haben, wenn er eingesehen hat, daß er es ohne juristische Anleitung nicht verstehen kann.“ Daß das gerade ein Vorzug für ein Gesetz ist, das seiner Natur nach neben dem Richter die weitgehende Mitarbeit der Laien erfordert, wird man kaum behaupten

---

<sup>5</sup> Der „Amtliche Entwurf eines Allgemeinen Deutschen Strafgesetzbuchs“ ist unlängst veröffentlicht worden. Berlin 1925 (1 Mark).

<sup>6</sup> Vgl. die sehr lesenswerte Einleitung im Kommentar von *Herbert Francke*, Das JGG., Berlin 1923, 88 S. Auf dieses Werk sei besonders hingewiesen. Es ist von einem Jugendrichter „nicht nur als Jurist, sondern ebensosehr als Praktiker der Jugendfürsorge“ geschrieben. (Vorwort.) Was die Arbeit unter den vielen anderen Bearbeitungen des JGG. hervorhebt und namentlich auch für den Nichtjuristen wertvoll macht, sind die umfassende Sachkenntnis des Verfassers, der starke pädagogische Einschlag und die große menschliche Anteilnahme an der Not der gefährdeten Jugend, die aus ihr sprechen.

ten können. Die systematische Betrachtung soll hier nach den Gesichtspunkten „materiellrechtliche und formellrechtliche Bestimmungen“ erfolgen, wobei auf die Hervorhebung der erzieherischen Momente besonderes Gewicht zu legen sein wird.

Es sei noch darauf hingewiesen, daß das JGG. keine in sich abgeschlossene Kodifikation des gesamten Jugendstrafrechts bildet. Es befaßt sich im wesentlichen nur mit der Behandlung der Persönlichkeit des jugendlichen Täters. Es wird ergänzt durch die für alle Strafsachen gültigen Vorschriften des Strafgesetzbuchs, der Strafprozeßordnung, des Gerichtsverfassungsgesetzes sowie etwaiger sonstiger Strafgesetze (Spezialgesetze, Polizeiverordnungen u. a.)<sup>7</sup>.

### I. Materiellrechtliches.

Die materiellrechtlichen Neuerungen des JGG. betreffen im wesentlichen die Person des Täters. Das Gesetz befaßt sich mit den „Jugendlichen“ („Jdl.“), die mit dem Strafgesetz in Konflikt gekommen sind. „Jdl.“ ist, „wer über 14, aber noch nicht 18 Jahre alt ist<sup>8</sup>. Wer eine mit Strafe begangene Handlung begeht, ehe er 14 Jahre alt geworden ist, ist nicht strafbar“ (§§ 1, 2 JGG.). Diese Abgrenzung des strafmündigen Alters, das nach dem bisherigen Recht 12 Jahre betrug, hat nicht allgemeine Zustimmung gefunden. Mit Recht wird man aus der Erwägung, daß Schulkinder nicht vor den Strafrichter gehören, und daß mit dem 14. Lebensjahr ein gewisser Abschluß<sup>9</sup> erreicht ist, die Festsetzung der unteren Strafmündigkeitsgrenze auf 14 Jahre billigen dürfen. Dagegen wird man schwerwiegendere Bedenken gegen die Abgrenzung nach oben erheben können. Zur Rechtfertigung dieser oberen Grenze wird hauptsächlich darauf hingewiesen, daß mit dem 18. Lebensjahr die Pubertät in der Regel ihr Ende findet. Wenn das auch zutreffen mag, so dürfte doch mit der physischen Pubertät nicht auch die geistige und moralische Vollreife gegeben sein. Diese entwickelt sich vielmehr langsamer, so daß der Eintritt der vollen Strafmündigkeit zweckmäßigerweise bis zur Vollendung des 21. Lebensjahres, mit dem auch die bürgerliche Vollreife erreicht wird, hinausgeschoben werden sollte<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Wenn z. B. ein Fünfzehnjähriger des Diebstahls angeklagt ist, so wird beurteilt: ob seine Tat überhaupt ein Diebstahl, ob sie ein schwerer oder einfacher Diebstahl ist, nach §§ 242 ff. StrGB.; ob der Angeklagte Einsichtsfähigkeit und Charakterreife hat, ob Erziehungsmaßnahmen genügen usf. nach JGG.; die Besetzung des Gerichts und der Gang der Verhandlung nach JGG., Gerichtsverfassungsgesetz, Strafprozeßordnung.

<sup>8</sup> Vgl. über den Begriff „Jdl.“ nach seiner materiellrechtlichen und formellrechtlichen Seite *Francke*, Anm. I zu § 1 JGG. Mit über 18jährigen befaßt das JGG. sich nur, wenn die Bewährungsfrist oder Erziehungsmaßregeln sich über das 18. Jahr hinaus erstrecken, oder wenn ein 18—21jähriger wegen einer Tat, die er als Jdl. begangen hat, zum Jugendgericht angeklagt wird.

<sup>9</sup> Vgl. *diese Ztschr.*, Jhrg. 1924, S. 271, Note 30.

<sup>10</sup> Gegen die volle Strafmündigkeit mit 18 Jahren spricht auch der Umstand, daß bis zum 20. Jahr FE. und bis zur Volljährigkeit Erziehungsmaßregeln nach JGG. angeordnet werden können. — Vergleiche auch *Francke*, a. a. O., § 2, Anm. II, III.

Die Überschreitung der unteren Grenze der Strafmündigkeit allein genügt jedoch zur Bestrafung des jugendlichen Täters nicht. Erst wenn sowohl Verstandes- wie Charakterreife hinzutreten, wird er „strafbar“ im Sinne des Gesetzes.

„Ein Jugendlicher, der eine mit Strafe bedrohte Handlung begeht, ist nicht strafbar, wenn er zur Zeit der Tat nach seiner geistigen oder sittlichen Entwicklung unfähig war, das Ungesetzliche der Tat einzusehen oder seinen Willen dieser Einsicht gemäß zu bestimmen.“  
§ 3 JGG.

Das bisherige Recht fragte bei Jdl. nur nach der „zur Erkenntnis der Strafbarkeit erforderlichen Einsicht“<sup>11</sup>, ohne eine gleichzeitige sittliche Entwicklung zu verlangen. Demgegenüber wurde von der Kritik mit Recht hervorgehoben, daß nicht selten Jdl. die zur Erkenntnis der Strafbarkeit erforderliche Einsicht besäßen, jedoch infolge ihrer zurückgebliebenen Charakterentwicklung nicht auch dieser Einsicht gemäß handeln könnten. Hierhin gehört insbesondere ein Teil der Schwachsinnigen und Psychopathen. § 3 JGG. trägt dieser Tatsache Rechnung. Er trifft aber nur die Fälle der Unreife, die in mangelnder körperlicher und geistiger Entwicklung ihren Grund hat, schafft somit eine besondere Unzurechnungsfähigkeit Jdl., die über die allgemeine Unzurechnungsfähigkeit<sup>12</sup> hinausgeht<sup>13</sup>.

Einschneidender als die Neuerungen über Strafmündigkeit und Unzurechnungsfähigkeit sind die neuen Vorschriften über Erziehungsmaßregeln („EM.“) und Strafe. Sie stellen einen vollkommenen Bruch mit dem bisherigen Strafrecht dar und prägen dem JGG. sein charakteristisches Merkmal auf. Der Grundsatz: „Erst Erziehung, dann Strafe“, wird streng durchgeführt. Hat ein Jdl. sich strafbar gemacht, so braucht — im Gegensatz zu früher — der Staatsanwalt weder unbedingt anzuklagen noch der Richter unbedingt zu verurteilen. Das ist der entscheidende Fortschritt im neuen Jugendstrafrecht: es können heute an Stelle der Strafe EM. angeordnet werden. Reichen sie aus, um den Täter zu einem „gesetzmäßigen Leben“ zurückzuführen, so ist von

---

<sup>11</sup> § 56 StrGB.: „Ein Angeschuldigter, welcher zur Zeit, als er das 12., aber nicht das 18. Lebensjahr vollendet hatte, eine strafbare Handlung begangen hat, ist freizusprechen, wenn er bei Begehung derselben die zur Erkenntnis ihrer Strafbarkeit erforderliche Einsicht nicht besaß. — In dem Urteile ist zu bestimmen, ob der Angeschuldigte seiner Familie überwiesen oder in eine Erziehungs- oder Besserungsanstalt gebracht werden soll. In der Anstalt ist er so lange zu behalten, als die der Anstalt vorgesetzte Verwaltungsbehörde solches für erforderlich erachtet, jedoch nicht über das vollendete 20. Lebensjahr.“ Beachte den Unterschied im Wortlaut des § 56 StrGB. und § 3 JGG.!

<sup>12</sup> Vgl. hierzu § 51 RStrGB.: „Eine strafbare Handlung ist nicht vorhanden, wenn der Täter zur Zeit der Begehung der Handlung sich in einem Zustand von Bewußtlosigkeit oder krankhafter Störung der Geistestätigkeit befand, durch welchen seine freie Willensbestimmung ausgeschlossen war.“ Es ist der praktische Fall möglich, daß ein Jdl. nach § 3 JGG. verantwortlich ist, gleichwohl aber auf Grund § 51 StrGB. freigesprochen wird.

<sup>13</sup> Beachte die Bestimmung des § 4 JGG., nach der Anstifter, Begünstiger, Gehilfen, Hehler, die sich strafunmündiger oder strafunreifer Jdl. bei Straftaten bedienen oder mit ihnen zusammenwirken, gleichwohl strafbar sind.



Strafe abzusehen; reichen sie nicht aus, so hat das Gericht die Wahl, ob es überhaupt keine EM., sondern nur Strafe oder beides nebeneinander anordnen will. Die Frage nach der Notwendigkeit von EM. muß in jedem einzelnen Falle von Amts wegen geprüft werden; § 5 JGG. sagt:

„Hat ein Jugendlicher eine mit Strafe bedrohte Handlung begangen, so hat das Gericht zu prüfen, ob Erziehungsmaßregeln erforderlich sind.

Hält das Gericht Erziehungsmaßregeln für erforderlich, so hat es entweder selbst die Erziehungsmaßregeln anzuordnen oder auszusprechen, daß Erziehungsmaßregeln erforderlich sind, ihre Auswahl und Anordnung aber dem Vormundschaftsgericht überlassen bleibt. Das Vormundschaftsgericht muß alsdann eine Erziehungsmaßregel anordnen. Die Fürsorgeerziehung soll das Gericht nur dann selbst anordnen, wenn in erster Instanz die Zuständigkeit dafür auch außerhalb des Strafverfahrens begründet ist.

Die vorstehenden Bestimmungen finden auch Anwendung, wenn das Gericht den Täter nach § 3 freispricht<sup>14</sup>.“

Diese Vorschriften bilden den wichtigsten Teil des JGG.; stellen den Richter vor völlig neue Aufgaben: aus dem Juristen wird ein Pädagoge gemacht. Er hat sich in jedem Einzelfall drei pädagogische Fragen vorzulegen: Ist der Täter erziehungsbedürftig? Ist er erziehungsfähig? Welche Erziehungsmaßnahmen sind am Platze?

Was die Erziehungsbedürftigkeit angeht, so hat der Jugendrichter einen geringeren Maßstab anzulegen als der Pädagoge im allgemeinen. Das Ziel der Pädagogik des JGG. ist, den Täter an ein „gesetzmäßiges Leben“ zu gewöhnen<sup>15</sup>. Sobald feststeht, daß der Jdl. nicht die Gewähr bietet, sich äußerlich ordnungsgemäß in das allgemeine tägliche Leben einzufügen, ist er erziehungsbedürftig. „Die Charakterbildung kommt nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel zum Zweck der Resozialisierung in Betracht<sup>16</sup>.“

Die Erziehungsfähigkeit ist ebenfalls wesentlich durch das Erziehungsziel bestimmt. Es genügt, daß der Täter voraussichtlich soweit gebracht werden kann, daß er sich äußerlich wohlverhält.

Sind Erziehungsbedürftigkeit und -fähigkeit bejaht, so steht das Gericht der äußerst schwierigen Frage gegenüber, welche EM. anzuordnen sind. Die gesetzliche Grundlage bietet § 7 JGG.:

„Als Erziehungsmaßregeln sind zulässig:

1. Verwarnung, 2. Überweisung in die Zucht der Erziehungsberechtigten oder Schule, 3. Auferlegung besonderer Verpflichtungen, 4. Unterbringung, 5. Schutzaufsicht, 6. Fürsorgeerziehung.

Die Reichsregierung kann mit Zustimmung des Reichsrats auch andere Erziehungsmaßnahmen für zulässig erklären<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> Die ratio legis für diesen Abs. 3 ergibt sich ohne weiteres aus dem Wesen der EM.

<sup>15</sup> Vgl. dazu die Begründung zu §§ 5, 6 des Reg.-Entw. z. JGG. (Drucksachen des Reichstages Nr. 5171 der I. Wahlperiode 1920—1922.)

<sup>16</sup> Francke, a. a. O., § 5, Anm. III; vgl. daselbst auch die zutreffenden weiteren Ausführungen zur Anordnung von EM.

<sup>17</sup> Das ist bisher nicht geschehen.

Die Voraussetzungen, die Ausführung und Aufhebung sowie das Erlöschen der Aufsicht und Fürsorgeerziehung bestimmen sich nach dem Reichsgesetze für Jugendwohlfahrt. Für die anderen Erziehungsmaßregeln bestimmt das Erforderliche die Reichsregierung mit Zustimmung des Reichsrats<sup>18</sup>. Sie dürfen auch nach Vollendung des 18. Lebensjahres bis zur Volljährigkeit ausgeführt werden.“

Die einzelnen Stufen der hier vom Gesetzgeber geschaffenen Skala haben im bisherigen Recht und Praxis jede ihr Vorbild<sup>18</sup>.

Die Verwarnung erfolgt durch den Jugendrichter; sie ist angezeigt bei geringfügigen Straftaten.

Die Überweisung in die Zucht der Erziehungsberechtigten oder Schule hat wenig praktischen Wert und nur dann einen Sinn, wenn auch tatsächlich eine gesunde, einflußreiche elterliche oder Schulzucht möglich ist. Die Erfahrung lehrt aber, daß bei jdl. Kriminellen in der Regel weder das eine noch das andere zutrifft. „Durch die Überweisung in die Zucht der Schule erhält die Schule die Befugnis zum Einschreiten, auch soweit sie schulrechtlich dazu an sich nicht zuständig sein sollte. Da Volksschüler künftig nur noch in Ausnahmefällen vor das Strafgericht kommen werden, ist in erster Linie an die Fortbildungsschule (Berufsschule) und die höhere Schule zu denken. Ob die Fortbildungsschule in ihrer gegenwärtigen Gestalt für diese Aufgabe geeignet ist, muß bezweifelt werden, da sie vermöge ihrer geringen Stundenzahl eine viel zu geringe Rolle im Leben der Jdl. spielt und nicht einmal mit ihren eigenen Schulschwänzern allein fertig wird, vielmehr diese der Polizei und dem Gericht zur Bestrafung übergeben muß<sup>19</sup>.“

Von großer Bedeutung ist dagegen die Auferlegung besonderer Verpflichtungen. Was hierunter zu verstehen ist, sagt das Gesetz nicht; dem richterlichen Ermessen ist weitgehender Spielraum gelassen; damit ist allerdings auch die Gefahr von Mißgriffen groß. — Man kann die zulässigen Maßnahmen mit *Francke*<sup>20</sup> gruppieren:

1. Auferlegung von Sachleistungen. a) Sühneleistungen an den Verletzten, b) Geldbußen. Diese gelten nicht als „Vorstrafen“ und werden daher nicht im Strafregister vermerkt, sind aber erzieherisch äußerst wirksam, namentlich wenn das Gericht bestimmt, daß sie in Teilbeträgen durch Abzug eines bestimmten Prozentsatzes vom Lohn oder Taschengeld des Verurteilten zu zahlen sind (damit nicht, wie das bisher vielfach der Fall war, die Eltern die Strafe für den Jdl. bezahlen).

2. Auferlegung persönlicher Verpflichtungen. a) Gebote: Abbitte beim Verletzten, regelmäßige Meldung beim Gericht, J. A., Helfer, Arzt, b) Verbote: Enthaltung von Alkohol, Nikotin, Meiden von Tanzplätzen, bestimmten Lokalen, Freunden u. dgl.

---

<sup>18</sup> Vgl. des näheren *Francke*, a. a. O., Anm. zu § 7.

<sup>19</sup> *Francke*, a. a. O., § 7, Anm. IV.

<sup>20</sup> a. a. O., § 7, Anm. V.

„Natürlich soll die vorstehende Aufzählung nicht erschöpfen, sondern nur Beispiele geben. Im einzelnen macht die Abgrenzung der zulässigen Maßnahmen erhebliche Schwierigkeiten. Nach Art. 136 Abs. 4 der Reichsverfassung darf niemand zu einer kirchlichen Handlung oder Feierlichkeit oder zur Teilnahme an religiösen Übungen gezwungen werden. Daher kann der Richter den Minderjährigen nicht zum regelmäßigen Kirchenbesuch anhalten. Ebensowenig ist mit der unparteiischen Stellung des Gerichts eine Einwirkung auf die religiöse oder politische Weltanschauung des Minderjährigen vereinbar. Es erscheint daher auch unzulässig, von dem Minderjährigen den Eintritt in einen kirchlichen oder politischen Jugendverein oder den Austritt aus einem solchen Verein zu verlangen. Das Gericht wird ferner zu berücksichtigen haben, daß auch in Wander-, Turn- und Sportvereinen oft eine durch den unmittelbaren Vereinszweck nicht gegebene weltanschauliche Gesinnung gepflegt wird; so bleibt schließlich kaum ein Verein übrig, dessen Mitglied zu werden das Gericht dem Minderjährigen vorschreiben könnte, ohne die richterliche Unparteilichkeit zu gefährden. Unbedenklich ist es indessen, wenn das Gericht dem Minderjährigen die Verpflichtung auferlegt, sich einem Jugendverein oder etwa einem Mäßigkeitsverein anzuschließen, den der Minderjährige sich selber aussuchen kann. Etwas freier steht das Gericht bei der Anordnung des Austritts aus Vereinen. Wenn es sich um einen — etwa nach dem Gesetz zum Schutze der Republik vom 21. Juli 1922 RGBl. I S. 585 — verbotenen Verein handelt, wird auch das Gericht mit seinen Mitteln auf eine Loslösung des Minderjährigen aus der gefährlichen Umgebung hinzuwirken haben. Dasselbe muß gelten, wenn der Verein gesetzwidrigen Handlungen oder einem liederlichen Lebenswandel seiner Mitglieder Vorschub leistet<sup>21</sup>.“

Man muß diesen Ausführungen zustimmen. Die Unparteilichkeit ist eines der höchsten Güter der Gerichte, auf dessen peinlichste Wahrung, namentlich in der heutigen Zeit, alle Sorgfalt verwendet werden muß. Der bei der Durchführung der EM. mitwirkenden freien Liebestätigkeit bleibt es jedoch unbenommen, den Jdl. in taktvoller Weise zu bewegen zu suchen, freiwillig sich der religiösen Betätigung als der wichtigsten inneren Kraftquelle zur Entfaltung einer gefestigten Persönlichkeit zuzuwenden. Überhaupt wird man danach streben müssen, den Jdl. dahin zu bringen, daß er einsieht, daß die EM. sein Bestes wollen, und darum aus eigenem, freiem Entschluß die Anordnungen des Gerichts zu befolgen trachtet. Dann erst wird der Jdl. innerlich ergriffen und besteht Hoffnung, seine kriminellen Neigungen in der Wurzel zu vernichten. Mit Hilfe der öffentlichen Behörden, etwa gar der Polizei, erzwungene Betätigung, nach welcher Richtung es auch sei, erzeugt in einem jugendlichen Gemüt immer heftigen Widerwillen und bewirkt das Gegenteil von dem, was erstrebt wird.

Die Unterbringung in anderer Umgebung (Familie, Anstalt) kann im Gegensatz zu § 1666 BGB.<sup>22</sup> auch ohne Verschulden der Erziehungsberechtigten

---

<sup>21</sup> Francke, a. a. O., § 7, Anm. V, B. 2.

<sup>22</sup> Vgl. diese Ztschr. 1924, S. 281, Note 66.



angeordnet werden. Mit der praktischen Durchführung dieser Maßregel ist es aber schlecht bestellt, da keine finanziellen Mittel zur Verfügung stehen.

Schutzaufsicht und Fürsorgeerziehung sind nur anzuordnen, wenn die dazu erforderlichen Voraussetzungen des JWG. vorliegen. Im übrigen ist auf die oben dazu gemachten Ausführungen<sup>23</sup> zu verweisen.

In der Natur der EM. liegt es begründet, daß sie dem Einzelfall auf das genaueste angepaßt sein müssen. Der Richter ist daher befugt, angeordnete EM. nachträglich zu ändern oder neue anzuordnen. Die Auswahl und Durchführung der richtigen EM. stellen wohl die schwierigsten Aufgaben des ganzen Jugendstrafrechts dar. Sie können nur gelöst werden, wenn sämtliche am Verfahren beteiligten Stellen (Gericht, Staatsanwaltschaft, JA., freie Liebestätigkeit und sonstige noch etwa in Betracht kommende Behörden und Personen) von hohen und höchsten idealen Gesichtspunkten sich leiten lassen, nicht sich selbst suchen oder das Ansehen ihres Amtes oder ihrer Stellung zu mehren trachten, sondern nur der Jugend dienen, geleitet von dem altherwürdigen Grundsatz: „Nemo desperandus est“. Persönlicher Takt, pädagogisches Geschick, Kenntnisse der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse, in denen die Jdl. leben, inneres Verständnis für die vielen Nöten und Schwierigkeiten der Jdl., namentlich auch für die zahlreichen, mit dem Reifealter zusammenhängenden Regelwidrigkeiten, sind für jeden, der sich mit der gefährdeten Jugend befaßt, unentbehrlich. Das gilt insbesondere für die leitenden Persönlichkeiten, für die Spezialstudium der gesamten Jugendfragen, gepaart mit tiefem persönlichem Verantwortlichkeitsgefühl und maßvollem Urteil, unerläßlich sind. Theoretisches Studium genügt nicht; dazu muß der Anschauungsunterricht treten, der nur durch praktische Mitarbeit bei JÄ., Organisationen der freien Liebestätigkeit usw. erfolgen kann. Jedoch können, auch bei hervorragendster Tüchtigkeit, die mit der Jugendfürsorge (dasselbe gilt für die Jugendpflege) befaßten Stellen das verantwortungsvolle Werk, das die Jugendgesetze von ihnen erwarten, nicht vollbringen, wenn sie nicht der bereitwilligen Mitarbeit der ganzen Bevölkerung sicher sind. Die Jugendwohlfahrtspflege muß allenthalben als eine Sache des ganzen Volkes erkannt und empfunden werden, die die freudige Mitarbeit eines jeden einzelnen findet. So rückt die Jugendwohlfahrt in die Reihe der großen, brennenden Tagesfragen unserer Zeit, von deren Lösung unsere Zukunft maßgebend beeinflußt wird.

Sobald das Gericht der Überzeugung ist, daß EM. ausreichen, um den Täter an ein gesetzmäßiges Leben zu gewöhnen, hat es von Strafe abzusehen. „Bei der Beantwortung der Frage, wann dies der Fall ist, wird zwar auch in erster Linie auf die Persönlichkeit des Täters und den Eindruck Rücksicht zu nehmen sein, den die Anordnung und Durchführung der EM. auf ihn voraussichtlich machen werden. Wie bei der Zumessung der Strafe können aber diese Erwägungen nicht allein entscheiden. Es wird der Eindruck mit in Betracht

---

<sup>23</sup> a. a. O., S. 277 ff.

zu ziehen sein, den ein Absehen von Strafe und der Ersatz der Strafe auf die Allgemeinheit macht; auch auf einen berechtigten Anspruch des Verletzten auf Genugtuung wird das Gericht Rücksicht zu nehmen haben<sup>24</sup>."

Falls auf Strafe, allein oder neben EM., erkannt wird, kommen dieselben Strafen wie für Erwachsene in Frage, nur mit Milderungen im Strafmaß; namentlich darf auf Zuchthaus-, lebenslange oder Todesstrafe nicht erkannt werden. In besonders leichten Fällen kann sowohl von Strafe als auch von EM. abgesehen werden<sup>25</sup>.

Da die Verbüßung von Freiheitsstrafen für Jdl. immer gewisse Nachteile mit sich bringt, ist man schon seit 1895 in steigendem Maße zu dem System der Aussetzung der Vollstreckung von Freiheitsstrafen mit „Bewährungsfrist“ übergegangen. Hat der Verurteilte sich während dieser Frist (auch „Probezeit“ genannt) gut geführt, „sich bewährt“, so wird die Strafe erlassen. Diese „bedingte Strafaussetzung“ erfolgte, wie schon oben bemerkt, auch bereits vor Inkrafttreten des JGG., und zwar in Ausübung des Begnadigungsrechts des Staatsoberhauptes. Das JGG. hat das grundsätzlich geändert, indem es die Entscheidung über die Bewährungsfrist aus einer Gnadenmaßregel zu einer richterlichen, dem Jugendgericht obliegenden Handlung macht. „Allerdings setzt die sichere Entscheidung eine nicht nur oberflächliche Beschäftigung mit der Persönlichkeit des Jdl. voraus. Als erziehungswidrig abzulehnen ist die Vollstreckung kurzer Freiheitsstrafen gegen Jdl. Hier kommen die Gefahren des Jugendstrafvollzugs stärker zur Geltung als seine Vorzüge. Beträgt die Strafzeit weniger als drei Monate, so sollte grundsätzlich Strafaussetzung bewilligt werden<sup>26</sup>.“ Maßgebend für die Bewilligung der Bewährungsfrist sind erzieherische Gesichtspunkte. Die Entscheidung über die Strafaussetzung erfolgt in der Regel im Urteil, kann aber auch später durch den Jugendrichter ergehen. Wird der Verurteilte während der Bewährungsfrist erneut zu Freiheitsstrafe verurteilt, so soll über die Vollstreckung beider Strafen einheitlich entschieden werden<sup>27</sup>. Während der Bewährungsfrist, die zwei bis fünf Jahre dauert und sich über die Minderjährigkeit hinaus erstrecken kann, können dem Verurteilten besondere Verpflichtungen (nach dem Vorbild der EM.) auferlegt werden.

Nach Ablauf der Bewährungsfrist tritt nicht ohne weiteres Erlaß der Strafe ein, sondern es bedarf dazu eines gerichtlichen Beschlusses. Dieser erfolgt auf Grund der Prüfung, ob der Verurteilte sich bewährt hat. Als Maßstab ist auch hier die „Rückkehr zum gesetzmäßigen Leben“ anzulegen. „Der Verurteilte

---

<sup>24</sup> Begründung zu §§ 5, 6 des Entw. z. JGG.

<sup>25</sup> Im einzelnen vgl. § 9 JGG.

<sup>26</sup> *Francke*, a. a. O., § 10, Anm. III. Das richtigste dürfte sein, daß die Jugendgerichte grundsätzlich keine Gefängnisstrafen unter drei Monaten aussprechen und statt kurzer Freiheitsstrafen EM., namentlich hohe Geldbußen, anordnen.

<sup>27</sup> § 13 JGG. Die Bestimmungen hierüber sind äußerst verworren. Gute Darstellung bei *Francke*, a. a. O., § 13, Anm.

hat sich bewährt, wenn seine Führung im allgemeinen den Anforderungen entspricht, die im Interesse eines geordneten menschlichen Zusammenlebens an ihn gestellt werden müssen. Bei der Entscheidung wird insbesondere in Betracht zu ziehen sein, ob der Verurteilte die ihm für die Dauer der Probezeit auferlegten besonderen Pflichten erfüllt hat<sup>28</sup>.“

Wird die Strafe vollstreckt, so ist der Strafvollzug so zu bewirken, daß die Erziehung gefördert wird. Die Jdl. müssen in besonderen Jugendabteilungen unter strengem Abschluß von Erwachsenen ihre Strafe verbüßen. Auf Schul- und Handwerksbildung, körperliche Kräftigung und insbesondere Fürsorge nach der Entlassung ist besonderer Wert zu legen. Der Strafvollzug in Jugendgefängnissen erfolgt nach dem „Progressivsystem“. Das Wesentliche dieses Systems liegt darin, daß jeder Sträfling zunächst in eine unterste Klasse aufgenommen wird. Bei guter Führung steigt er in höhere Klassen. Bei schlechter Führung verbleibt er in der Aufnahmeklasse oder wird aus höheren Klassen in niedrigere oder gar in eine besondere Strafkasse versetzt. Außerdem erfolgt in schlimmen Fällen Disziplinarstrafe (namentlich Arrest, aber nie körperliche Züchtigung). Die Klassen unterscheiden sich durch die in ihnen gewährten Vergünstigungen (z. B. längeres Aufbleiben, längere Freizeit, Erlaubnis, aus der Gefängnisbibliothek mehr Bücher zu entleihen als die anderen, mehr Briefe nach Hause zu schreiben, eine selbstgewählte Haartracht zu haben, Zusatz von Nahrungs- oder Genußmitteln u. dgl. m.). Vorbildliches ist in dieser Hinsicht im ersten deutschen Jugendgefängnis in Wittlich a. d. Mosel, eröffnet 1912, geleistet worden<sup>29</sup>.

## II. Formellrechtliches.

Die Vorschriften über das Verfahren können kurz behandelt werden. Besonderes Interesse für den Nichtjuristen dürfte nur die Jugendgerichtshilfe beanspruchen.

Das Verfahren wird von dem Grundsatz beherrscht, nach Möglichkeit alle erzieherischen Nachteile fernzuhalten. Es verläuft in zwei Abschnitten: vor und nach dem Richterspruch.

### 1. Vor dem Richterspruch.

Jugendgerichte sind die Schöffengerichte. Sie sind zuständig für: 1. Personen, die zur Zeit der Erhebung der Anklage durch die Staatsanwaltschaft „jugend-

---

<sup>28</sup> Francke, a. a. O., § 15, Anm.

<sup>29</sup> Vgl. des näheren die vom Preuß. Ministerium des Innern über Wittlich 1917 herausgegebene Denkschrift, sowie Ellger, Das Jugendgefängnis in Wittlich. Blätter f. Gefängnis-kunde, Bd. 48, 5, 225. Die schwierige Frage des Strafvollzugs an Jdl. ist in vollem Fluß. Vgl. die Darlegungen von Ellger, Der Erziehungszweck im Strafvollzug, Halle 1922. Weitere selbständige Jugendgefängnisse sind in Hahnöfersand (Insel in der Elbe bei Hamburg) und in Wohlau (Schlesien) eingerichtet worden. Die in Hahnöfersand angestellten Erziehungs-versuche werden von Dr. Walter Herrmann, Das Hamburgische Jugendgefängnis Hahnöfer-sand, Hamburg 1923, eingehend dargestellt. In vielem wird man allerdings dem mit großer Liebe zur gefährdeten Jugend erfüllten Verf. nicht folgen können.



lich“ im Sinne des JGG. sind; 2. Personen, die zur Zeit der Tat „jugendlich“ waren, zur Zeit der Erhebung der Anklage aber nicht mehr jugendlich, jedoch jünger als 21 Jahre sind, falls die Staatsanwaltschaft Anklage zum Jugendgericht erhebt<sup>30</sup>. — Das Jugendgericht besteht aus dem „Jugendrichter“ als Vorsitzendem und zwei „Jugendschöffen“, die auf Vorschlag des JA.<sup>31</sup> ausgewählt werden, als Beisitzern. Würde die Straftat nach den allgemeinen Vorschriften zur Zuständigkeit des Reichsgerichts oder der Schwurgerichte gehören, so besteht das Jugendgericht aus zwei Richtern und drei Schöffen (sog. „Großes“ Jugendgericht). Um eine enge Verbindung zwischen Vormundschafts- und Jugendgericht zu gewährleisten, „sollen“, falls ein Amtsgericht mit mehreren Richtern besetzt ist, die Geschäfte des Jugend- und Vormundschaftsrichters demselben Richter übertragen werden. Bei jeder Staatsanwaltschaft ist die Bearbeitung von Jugendsachen „tunlichst“ in der Hand bestimmter Beamter zu vereinigen. Die Verhandlungen vor dem erkennenden Gericht einschließlich der Urteilsverkündung sind nicht öffentlich. Dem gesetzlichen Vertreter des Angeklagten, dem Verletzten und seinem gesetzlichen Vertreter sowie dem JA. ist der Zutritt zu gestatten. Erwachsenen Angehörigen des Angeklagten und, falls der Jdl. unter SchA. steht, der bestellten Aufsichtsperson, ferner den Vertretern von Vereinigungen, die sich mit der Jugendfürsorge beschäftigen, soll in der Regel, andern Personen kann der Zutritt gestattet werden. Hauptverhandlungen in Jugendsachen sollen von andern Hauptverhandlungen derart gesondert werden, daß eine Berührung des Jdl. mit erwachsenen Angeklagten vermieden wird<sup>32</sup>. Ist von einzelnen Erörterungen ein nachteiliger Einfluß auf den Angeklagten zu befürchten, so kann das Gericht anordnen, daß der Angeklagte für die Dauer der Erörterungen das Sitzungszimmer verläßt. Diese Vorschrift bedeutet eine erzieherisch wichtige Neuerung, die z. B. in Anwendung zu bringen ist, wenn ein Gutachten über den Geisteszustand des Angeklagten erstattet oder der Lebenswandel der Eltern erörtert oder durch das JA. oder

---

<sup>30</sup> Wenn z. B. ein 19jähriger wegen eines Mordes, den er im Alter von 18 Jahren begangen hat, angeklagt wird, hat die Staatsanwaltschaft die Wahl, die Sache vor das große Jugendgericht oder das Schwurgericht zu bringen. In Preußen sind die Staatsanwaltschaften durch allgemeine Verfügung vom 20. 6. 23 (Justiz-Min.-Blatt S. 450) angewiesen, Anklagen gegen die zur Zeit der Tat Jdl., zur Zeit der Anklage nicht mehr Jdl., jedoch unter 21jährigen grundsätzlich bei dem Jugendgericht zu erheben, wenn nach den persönlichen Verhältnissen des Beschuldigten EM. noch angezeigt und nicht aussichtslos erscheinen, und wenn anzunehmen ist, daß das Verfahren vor Vollendung des 21. Lebensjahres beendet sein wird.

<sup>31</sup> Die JA. werden sich bei der Zusammenstellung dieser Vorschläge zweckmäßig der Mitwirkung der freien Liebestätigkeit bedienen.

<sup>32</sup> Darum soll auch in sog. „Genossensachen“, in denen Jdl. und Erwachsene beteiligt sind, gegen erstere vor dem Jugend-, gegen letztere vor dem allgemeinen Gericht verhandelt werden. Die Kehrseite dieser Vorschrift besteht u. a. darin, daß die erwachsenen Genossen oft zu gelinde abkommen, da das allgemeine Gericht nicht immer das rechte Bild von den Verheerungen bekommt, die die Erwachsenen durch das Zusammenwirken mit Jdl. bei diesen anrichten.

die Jugendgerichtshilfe Bericht über die persönlichen und häuslichen Verhältnisse des Angeklagten erstattet wird. Untersuchungshaft ist nur zu vollziehen, wenn ihr Zweck auf keinerlei andere Weise erreicht werden kann<sup>33</sup>. Ein Verteidiger muß dem Angeklagten — falls er nicht selbst einen solchen wählt — in den vor dem großen Jugendgericht zu verhandelnden Sachen von Gerichts wegen bestellt werden; bei schwierigeren anderen Sachen soll ein Verteidiger bestellt werden. In allen Fällen und in jeder Lage des Verfahrens kann dem Angeklagten ein Beistand<sup>34</sup> mit den Rechten des Verteidigers beigeordnet werden; auch das JA. kann mit seinem Einverständnis Beistand werden, § 29 JGG.<sup>35</sup>

Von großer Tragweite ist § 31:

„Bei den Ermittlungen sind möglichst frühzeitig die Lebensverhältnisse des Beschuldigten sowie alle Umstände zu erforschen, welche zur Beurteilung seiner körperlichen und geistigen Eigenart dienen können. In geeigneten Fällen soll eine ärztliche Untersuchung des Beschuldigten herbeigeführt werden.

Die Eltern des Beschuldigten sind, wenn es ohne erhebliche Schwierigkeiten geschehen kann, zu hören. In der Hauptverhandlung wird ihnen auf ihr Verlangen das Wort erteilt; ein Fragerecht steht ihnen nicht zu.

Zur Erforschung der im Abs. 1 bezeichneten Umstände ist das JA. nach Möglichkeit zuzuziehen. Ort und Zeit der Hauptverhandlung sind ihm bekanntzumachen. In der Hauptverhandlung wird ihm auf Verlangen das Wort erteilt; ein Fragerecht steht ihm nicht zu.

Bei Fürsorgezöglingen ist der Fürsorgeerziehungsbehörde Gelegenheit zur Äußerung zu geben.“

Diese Bestimmung über die Personalermittlungen ist eine der wichtigsten des ganzen Gesetzes. Sie bezweckt, dem Gericht ein möglichst umfassendes Bild des Täters zu geben, damit die richtigen Erziehungsmaßregeln angeordnet werden können. Hier liegt das eine der großen Tätigkeitsgebiete der Jugendgerichtshilfe<sup>36</sup>.

Hat das Gericht alle Erhebungen über Tat und Täter beendet, so erfolgt die Entscheidung. Diese kann ergehen auf Grund einer Hauptverhandlung oder ohne solche. Dem Jugendrichter ist nämlich die Möglichkeit gegeben, mit Zustimmung der Staatsanwaltschaft alle Sachen, in denen EM. ausreichen, ohne Hauptverhandlung zu erledigen. Das ist ein großer Fortschritt, weil jede Hauptverhandlung, in der ein großer Apparat um den Angeklagten als Mittelpunkt aufgebaut werden muß, für den Jdl. Gefahren und Nachteile mit sich bringt. Ist die Straftat jedoch derart, daß EM. nicht als ausreichend erscheinen, so wird

---

<sup>33</sup> Über Vollzug der Untersuchungshaft vgl. des näheren § 28 JGG.

<sup>34</sup> Als Verteidiger können ohne weiteres auftreten deutsche Rechtsanwälte und Rechtslehrer deutscher Hochschulen; andere Personen bedürfen ausdrücklicher Zulassung durch das Gericht. Als Beistand gem. § 29 JGG. kann jede Person bestellt werden.

<sup>35</sup> Die Bestallung des JA. als Beistand ist, wie *Francke*, a. a. O., § 29, Anm. III, darlegt, nicht frei von Bedenken. Diese Bedenken dürften wegfallen, wenn ein einzelner Helfer der Jugendgerichtshilfe als Beistand beigeordnet wird.

<sup>36</sup> Vgl. darüber des näheren weiter unten im Text. Über die Mitwirkung des Arztes vgl. *diese Ztschr.* 1924, 282 ff.

auf Grund vorausgegangener Hauptverhandlung durch Urteil entschieden. Dieses wird nur Strafe oder nur EM. oder beides nebeneinander verhängen<sup>37</sup>; das Jugendgericht braucht jedoch die EM. nicht selbst anzuordnen, sondern kann aussprechen, daß EM. erforderlich seien, Auswahl und Anordnung jedoch dem Vormundschaftsgericht überlassen. Das wird namentlich dann geschehen, wenn noch weitere Personalermittlungen nötig sein sollten, von deren Ergebnis die anzuordnenden Maßnahmen abhängen würden.

## 2. Nach dem Richterspruch.

Das Verfahren nach dem Richterspruch ist von nicht geringerer Bedeutung wie das vorhergehende. Es handelt sich zunächst um Durchführung der angeordneten EM. und Überwachung des Verurteilten während der Bewährungsfrist. Beides ist im wesentlichen Aufgabe der Jugendgerichtshilfe (vgl. unten). Die Vollstreckung von Geld- und Freiheitsstrafen liegt in der Hand des Jugendrichters; er entscheidet insbesondere darüber, ob die Freiheitsstrafe nach Ablauf der Bewährungsfrist erlassen wird. Er trifft auch Entscheidungen darüber, ob die an Stelle einer nicht beizubehaltenden Geldstrafe vorgesehene Ersatzfreiheitsstrafe vollstreckt werden soll; das gilt namentlich auch bei polizeilichen Strafverfügungen wegen Übertretungen, in der täglichen Umgangssprache „Protokolle“ genannt. Kann der Jdl. ein solches „Protokoll“ nicht bezahlen, so darf die Polizei nicht selbständig eine Ersatzstrafe vollstrecken, sondern muß die Entscheidung des Jugendrichters anrufen. Die Vollstreckung von Freiheitsstrafen erfolgt in besondern Jugendabteilungen oder Jugendgefängnissen.

## 3. Die Jugendgerichtshilfe<sup>38</sup>.

Das Jugendgericht ist zur Erfüllung seiner Aufgaben in großem Umfang auf fremde Mithilfe angewiesen; das gilt in erster Linie für die Erhebung der Personalermittlungen und die Durchführung der EM. Solche Mithilfe liegt in der Natur der Sache. Schon bei den im Verwaltungswege geschaffenen Jugendgerichten war die Mithilfe vorgesehen und hat sich unter der Bezeichnung „Jugendgerichtshilfe“ („JGH.“) bewährt. Sachlich ist sie auch heute dasselbe geblieben wie früher;

---

<sup>37</sup> Denn der Fall, daß durch Urteil wegen Geringfügigkeit von Strafe und EM. abgesehen wird, wird praktisch kaum vorkommen, da Lappalien nicht zur Hauptverhandlung gebracht werden.

<sup>38</sup> Der praktische Seelsorger sowie jeder zur praktischen Mitarbeit bereite Jugendfreund finden das hauptsächliche Feld ihrer Betätigung in der Jugendgerichtshilfe. Sie umfaßt ein weites Gebiet von größter Wichtigkeit. Im Rahmen dieser Arbeit kann sie nur durchaus skizzenhaft behandelt werden. Eine zusammenfassende, erschöpfende Bearbeitung fehlt bis heute. Der beste, durch jahrelange praktische Erfahrungen ständig verbesserte Leitfaden für die praktische Helfertätigkeit dürfte noch immer sein: Grundsätze und Winke für die Jugendgerichtshilfe, herausgeg. v. d. Vereinigung f. Jugendgerichte und Jugendgerichtshilfen. Berlin. (40 Pfennig, zu beziehen durch die genannte Vereinigung, Charlottenburg, Hardenbergstr. 19.) Vgl. auch *Engelmann*, Die Ausübung der Jugendgerichtshilfe. (Kartasverlag, Freiburg i. Br. 1923.)



formell ist sie durch das JGG. aus einer Verwaltungsmaßnahme zu einer gesetzlichen Einrichtung geworden<sup>39</sup>. Die JGH. „umfaßt die Wahrnehmung der Interessen der mit dem Strafgesetz in Widerspruch geratenen Jdl. im Strafverfahren und die Unterstützung der im Strafverfahren beteiligten Gerichts- und Polizeibehörden“. Diese Vertretung der Interessen der Jdl. und der Behörden läßt sofort erkennen, daß die JGH. in ihrem Wesen auf einem Vertrauensverhältnis aufgebaut ist. Der Helfer ist kein Polizist oder Staatsanwalt, der den Täter unbedingt „hereinlegen“ soll, aber ebensowenig ein Verteidiger, der alles zu entschuldigen strebt. Seine Tätigkeit steht vielmehr ganz unter dem erzieherischen Gesichtspunkt und zielt dahin, den Täter zum gesetzmäßigen Leben zurückzuführen. Das ist niemals durch gesetzliche Maßnahmen, durch Beamtentätigkeit und Behördenapparat zu erreichen, sondern nur durch den Geist helfender Liebe. Sie öffnet den oft so arg verschütteten Weg zum Herzen des Jdl. Sie räumt in mühseliger und entsagungsreicher Arbeit die mannigfachen Hindernisse hinweg, die einer inneren Umkehr ihres Schützlings im Wege stehen. Sie bringt den jungen Menschen zur bewußten und gewollten Abkehr vom beschrittenen Pfade, vernichtet damit seine Kriminalität in der Wurzel und erfüllt so das letzte Ziel des JGG. Die JGH. vollzieht sich äußerlich in zwei großen Abschnitten: vor und nach dem Richterspruch.

Vor dem Richterspruch hat die JGH. in erster Linie den „Jugendbericht“ zu erstatten, d. h. dem Gericht bei der Erhebung der gemäß § 31 JGG. geforderten Personalermittlungen behilflich zu sein. Diese Ermittlungen sollen das Gericht instandsetzen, die richtige Entscheidung zu treffen. Ist es schon im allgemeinen Strafverfahren äußerst schwierig, ein juristisch und menschlich befriedigendes Urteil zu fällen, so wird das im Jugendverfahren geradezu zu einem Kunstwerk. Kommt es doch hier nicht so sehr auf die Strafe als vielmehr die Erziehungsmaßregeln an, die ohne genaueste Kenntnis von Persönlichkeit, Familie und Milieu des Täters nicht mit Aussicht auf Erfolg angeordnet werden können. Die hierzu erforderlichen Ermittlungen können jedoch ihrer ganzen Natur nach nicht von Behörden angestellt werden. Sie betreffen nämlich nur zum Teil äußere Dinge, die schließlich auch durch behördliche Nachforschungen festgestellt werden könnten. Zu ihrem wichtigeren Teil beziehen sie sich auf die Persönlichkeit des jugendlichen Täters. Seine Kindheit, seine Entwicklung, sein körperliches, geistiges und sittliches Verhalten, seine Fehler und Tugenden, seine „wunden Punkte“, bei denen er gepackt werden kann, sein Verhalten in der Familie, auf der Arbeitsstätte, beim Spiel und in der Erholung, seine körperlichen und geistigen Krankheiten, etwaige erbliche Belastung (ein Moment von größter Wichtigkeit und oft erschütternder Tragik<sup>40</sup>), seine ganze Umgebung usw.:

---

<sup>39</sup> Begründung zu § 3 Nr. 5 d. Entw. z. JWG. (Reichstagsdrucksache, I. Wahlperiode 1920/21, Nr. 1666.)

<sup>40</sup> Die Jahrg. 1924, 283, Note 71 *dieser* Ztschr. genannten sechs Fälle von „Unverantwortlichkeit“ betreffen sämtlich erblich schwer belastete Jugendliche; in vier von diesen

das sind alles interne Dinge, die wohl dem von idealen Gesichtspunkten erfüllten Helfer, der als Mensch und Freund in die Familie kommt, nicht aber beamteten Auskunftspersonen mitgeteilt werden. Alle diese Dinge müssen aber im Jugendbericht erörtert werden, wenn dieser seinen Zweck erfüllen soll. So wird der Jugendbericht zur Grundlage der richterlichen Entscheidung und erhält maßgebende Bedeutung für den Erfolg des ganzen Verfahrens. — In der Hauptverhandlung hat die JGH. das Recht auf Anwesenheit; in geeigneten Fällen wird sie beantragen, daß dem Angeklagten ein Verteidiger oder Beistand — für letzteren kommt u. a. der Helfer selbst in Frage — bestellt wird.

Nach dem Richterspruch liegt der JGH. im wesentlichen die Durchführung der angeordneten EM., namentlich SchA. während Bewährungsfrist, ob.

Die Organisation der JGH. findet ihre Grundlage in dem heißumstrittenen § 42 JGG.:

„Die Jugendämter haben die Tätigkeit, die ihnen dieses Gesetz zuweist (Jugendgerichtshilfe), im Benehmen mit den Vereinigungen auszuführen, die sich mit der Jugendfürsorge beschäftigen. Über das Zusammenwirken der Jugendämter mit diesen Vereinigungen können die Landesregierungen nähere Vorschriften erlassen<sup>41</sup>.“

Die Beratung über das JGG. verlief sowohl im Ausschuß als auch im Plenum des Reichstags ruhig. Nur bei diesem Paragraphen gingen die Wogen der Erregung hoch. Die Vorlage der Regierung enthielt die vom Reichsrat eingefügte Bestimmung, daß landesgesetzlich die JGH. in vollem Umfang auf die freie Liebestätigkeit übertragen werden könne, mit der Begründung, „es liege im Interesse der Jdl. selbst, die in der JGH. tätigen Kräfte der freien Liebestätigkeit nicht in ihrer Entfaltung dadurch zu hemmen, daß sie dem JA. eingegliedert würden.“ Nach vielen Abstimmungen (im Ausschuß zweimal 13 gegen 13 Stimmen) wurde schließlich in dritter Lesung die heutige Fassung mit 174 gegen 163 Stimmen angenommen. Danach ist die Rechtslage folgende: Träger der JGH. ist allein und ausschließlich das JA. Es muß jedoch die freie Liebestätigkeit zur Mitwirkung heranziehen. Wie es das tut, ist ihm freigestellt. Es kann wählen, ob es die freie Tätigkeit lediglich „zur Mitarbeit heranziehen“<sup>42</sup> oder ob es ihr die Geschäfte der JGH. zur selbständigen Erledigung übertragen will<sup>43</sup>. Das bereits obenerwähnte, die JGH. charakterisierende Vertrauensmoment läßt es dringend wünschenswert erscheinen, daß die JÄ. grundsätzlich von der Delegationsbefugnis für die JGH. Gebrauch machen. Auf das entscheidende muß davor gewarnt werden, daß sich in der JGH. bureaukratische Ten-

---

Fällen spielt der Alkohol seine verderbliche Rolle. — Über die vom Helfer zu beachtenden Gesichtspunkte gibt wertvollen Aufschluß *Többen*, *Ärztliche Jugendgerichtshilfe*. (Karitasverlag, Freiburg i. Br. 1924.)

<sup>41</sup> Solche Vorschriften sind bisher in Preußen nicht ergangen.

<sup>42</sup> Gemäß § 6 JWG. Art und Umfang der Mitarbeit hängen vollkommen von der freien Entschliebung des JA. ab.

<sup>43</sup> Gem. § 11 JWG. Siehe darüber *diese Ztschr.* 1924, 267 ff.

denzen bemerkbar machen. Zwischen Jugendgericht und JGH. muß eine enge Fühlungnahme bestehen. Zum *nobile officium judicis* wird es gehören, erforderlichenfalls in Schulungskursen für die Helfer mitzuwirken. Im übrigen ist auf die bereits oben gemachten Ausführungen über die Stellung der freien Liebestätigkeit zu verweisen<sup>44</sup>.

#### Schlußbemerkung.

Wenn wir die Jugendgesetze in ihrer Gesamtheit betrachten, wird sich unser leicht ein zwiespältiges Gefühl bemächtigen. Wir empfinden Trauer über das Los so vieler hoffnungsfroher junger Menschen, die fast nie durch eigene Schuld, sondern das Versagen der Familie oder die Gewissenlosigkeit der Erwachsenen in ihr großes Elend geraten sind. Mit dieser Trauer verbindet sich leicht eine gewisse unwillige Abneigung gegen die ganze Gesetzgebung, „weil damit ja doch nichts gebessert wird“. — Auf der anderen Seite werden wir uns aber auch der Befriedigung darüber nicht verschließen können, daß die neuen Gesetze Ernst machen mit dem Streben nach einer wirklich geordneten Jugendpflege, die durch die Zusammenfassung aller Kräfte stark genug ist, dem Heer der Widersacher unserer Jugend erfolgreich entgegenzutreten.

---

<sup>44</sup> Die Aufgaben der JGH. sind im einzelnen in folgenden Bestimmungen des JGG. dargestellt. Das JA. als Träger der JGH.

a) muß zugezogen werden: 1. zwecks Vorschlags der Jugendschöffen, § 20 JGG. — 2. Es hat das Recht, wie ein Verteidiger mit dem verhafteten Beschuldigten zu verkehren, § 28 JGG. — 3. Es ist auf Antrag zum Beistand des Beschuldigten zu bestellen, § 29 JGG. — 4. Es ist bei vorläufigen Anordnungen über Erziehung und Unterbringung zu hören, § 8 JGG. — 5. Es hat das Recht auf Anwesenheit in der Hauptverhandlung, § 23 JGG. — 6. Auf seine Mitwirkung beim Strafvollzug ist Bedacht zu nehmen, § 16 JGG. — 7. Es besteht wechselseitige Mitteilungspflicht in Jugendsachen zwischen Staatsanwalt, JA., Jugendgericht, § 27 JGG.

b) soll zugezogen werden: 1. zu den Personalermittlungen, § 31 JGG. — 2. zu den Ermittlungen über die Führung des Verurteilten während der Bewährungsfrist, § 12 JGG. — 3. Es soll gehört werden vor Einstellung des Verfahrens auf Grund § 3 JGG. — 4. desgleichen vor allen Entscheidungen über bedingte Strafaussetzung, § 34 JGG.

c) Mittelbar hat das JA. großen Einfluß bei Durchführung der EM., da bezüglich der vom Jugendgericht angeordneten SchA. und FE. das JGG. anzuwenden ist, §§ 7, 12 JGG.

Über die JGH. habe ich in meinem bei der Kölner sozialen Woche 1924 erstatteten Referat folgende Leitsätze aufgestellt:

1. Eine zuverlässige JGH. ist für die ersprießliche Tätigkeit des Jugendgerichts unerläßlich.

2. JGH. ist weniger eine juristische als vielmehr pädagogische Angelegenheit, bei deren Behandlung die verwaltungstechnischen Maßnahmen auf das Mindestmaß zu beschränken sind.

3. Bei der Organisation der JGH. ist regelmäßig zu beachten: a) Zwischen Jugendgericht und JGH. muß eine lebendige Fühlungnahme bestehen. b) Die freie Liebestätigkeit ist in weitestem Umfange heranzuziehen. c) Die JGH. bedarf ständiger Verbindung mit allen Bestrebungen der Jugendwohlfahrtspflege. — Im übrigen ist auf die örtlichen Verhältnisse ausgiebig Rücksicht zu nehmen.

4. Entscheidend für den Erfolg der JGH. ist die Persönlichkeit des Helfers.



Wem man nun folgen will: dem Pessimisten, der den Kampf als hoffnungslos aufgibt, oder dem Optimisten, der im Vertrauen auf die unverbrauchten Lebenskräfte mit seiner ganzen Persönlichkeit für die Jugend eintritt — das ist letzten Endes Sache eines jeden einzelnen. Wer sich aber den Optimisten zugesellt, wird in der neuen Gesetzgebung einen wertvollen Bundesgenossen gegen die Verderber unserer Heranwachsenden begrüßen. Die mannigfaltigen Vorwürfe, die man gegen die Jugendgesetze erhoben hat (Ausschaltung der Familie, Verstaatlichung der freien Liebestätigkeit, Politisierung und Konfessionalisierung der Jugend u. dgl. m.), werden in der praktischen Arbeit ihre Berechtigung größtenteils verlieren. Denn wir erleben es immer wieder: Wer wirklich nur das Wohl der Jugend will, der macht sie nicht zum Gegenstand machtpolitischer, wirtschaftlicher oder konfessioneller Streitigkeiten. Nirgends ist der Boden für eine sachliche Zusammenarbeit verschiedener Richtungen so günstig wie auf dem Gebiet der Jugendwohlfahrt. Insbesondere werden alle, in erster Reihe die Jugendämter, darauf bedacht sein, die Familie zu stärken. Wir hoffen, daß der Geist alle JÄ. erfülle, der aus den Worten eines Lehrers spricht: „Wenn ich Leiter eines Jugendamtes wäre, würde ich danach streben, das Amt durch Stärkung der Familie entbehrlich zu machen.“ Wir wissen, daß wir ein so hoch gestecktes Ziel heute noch nicht erreichen können. Aber es soll uns vorleuchten als Ideal, dessen Erfüllung die beste Jugendwohlfahrtspflege sein würde.

## Neue Schriften zur Staatslehre und Politik.

*Die Dioskuren.* Jahrbuch für Geisteswissenschaften, 3. Bd.: „Grundideen des politischen Lebens der Gegenwart“. 307 S. Meyer & Jessen, München 1924. — *G. Engelmann*, Meisterwerke der Staatsphilosophie. 258 S. Walter de Gruyter & Co., Berlin u. Leipzig 1923. — *Michael Kardinal Faulhaber*, Deutsches Ehrgefühl und katholisches Gewissen. (Zur religiösen Lage der Gegenwart, H. 1.) 62 S. Dr. Franz A. Pfeiffer & Co., München 1925. — *Karl Jakubczyk*, Eichendorffs Weltbild. (Bücher der Wiedergeburt, Bd. 3.) 2. Aufl. 129 S. Frankes Buchhandlung, Habelschwerdt 1924. — *Katholizismus und moderne Politik*. Herausgegeben vom Akademischen Verein „Logos“. 105 S. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck. — *Eugen Mack*, Staatssozialismus. 255 S. Badersche Verlagsbuchhandlung, Rottenburg a. N. 1924. — *Joseph de Maistre*, Vom Papste. Übersetzt von Moritz Lieber, herausgegeben von Joseph Bernhart. (Katholikon Bd. IV.) 2 Bde. 358 u. 339 S. Verlag O. C. Recht, München 1923. — *Karl August Meißinger*, Vergeistigung der Politik. (Volk im Werden, Schriftenreihe der „Rhein-Mainischen Volkszeitung“.) 97 S. Carolus-Druckerei, Frankfurt 1924. — *Adam Müller*, Schriften zur Staatsphilosophie. Ausgewählt und herausgegeben von Rudolf Kohler. 327 S. Theatiner-Verlag, München. — *Karl Rieder*, Wir Katholiken und der moderne Staat. 137 S. Verlagsanstalt Oberbad, Konstanz 1925. — *Eugen Rosenstock*, Abbau der politischen Lüge. (Volk im Werden, Schriftenreihe der „Rhein-Mainischen Volkszeitung“.) Carolus-Druckerei, Frankfurt 1924. — *Maria Schlüter-Hermkes*, Adam Müller (in: Jahrbuch des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker 1924, Haas & Grabherr, Augsburg). S. 78—102. — *Erhard Schlund*, Katholizismus und Vaterland. (Zur religiösen Lage der Gegenwart, H. 2.) 3. Aufl. 96 S. Dr. Franz A. Pfeiffer & Co., München 1925. — *Karl Schmitt*, Politische Romantik. 2. Aufl. 234 S. Duncker & Humblot, München und Leipzig 1925. — *Ders.*, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. 56 S. Duncker & Humblot, München und Leipzig 1922. — *Joh. Peter Steffes*, Die Staatsauffassung der Moderne. (Schriften zur deutschen Politik, Bd. 8/9.) Herder, Freiburg 1925. — *Kurt Sternberg*, Staatsphilosophie. (Quellenbücher der Philosophie.) 241 S. Pan-Verlag Rolf Heise, Berlin 1923.

\* \* \*

Seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts drängen sich bei allen Kulturvölkern Staat und Politik unverkennbar immer breiter in den Vordergrund. Nicht ohne starke Widerstände von innen und außen her, aber unaufhaltsam fortschreitend wächst die Macht des Staates und macht sich bis in die entlegensten Lebensgebiete hinein drückend fühlbar. Und in gleichem Maße wird auch das Denken immer tiefer in den Bannkreis politischer Probleme und Interessen hineingezogen, d. h. in gleicher Weise wie das Leben „politisiert“. An dieser offenkundigen Tatsache werden auch alle die Propheten nichts ändern, die dem Staate schon länger als ein Menschenalter hindurch immer wieder mit hohler Geisterstimme ein baldiges unrühmliches Ende voraussagen. Die Gestalt des Staates mag noch manchen Wandel durchmachen, er selbst aber wird bleiben. Selbst Sowjetrußland, das vor etlichen Jahren noch die Überwindung des Staates durch eine vollkommnere Gesellschaftsform schien in Angriff nehmen zu wollen, ist heute, wie man in *Sven Hedins* neuestem Reisewerk nachlesen kann, in voller Rückbildung zu einem Staatswesen alten Stils begriffen. In der Bolschewikibkluse des Volkskommissars für auswärtige Angelegenheiten, Georgij Wasiljewitsch Tschitscherin, steckt ebenso ein Mitglied des alten Adels und ein Diplomat der alten Schule wie im westeuropäischen Frack des Grafen Ulrich von Brockdorff-Rantzau, der die Interessen des Deut-

schen Reiches in Räterußland wahrnimmt. Die Machtentfaltung des Staates ist eben trotz Weltkrieg und Revolution nicht rückwärts, sondern weiter vorwärts gegangen.

Woher diese Erscheinung? „Am zwingendsten“, schrieb *Rudolf Eucken* einige Jahre vor Kriegsausbruch, „trieben dazu die wirtschaftlichen Entwicklungen, da ihnen gegenüber alle Anstrengung des bloßen Individuums verloren dünkte. Aber dieser Punkt ist nur der Höhepunkt einer durchgehenden Erscheinung. Es ist die wachsende Komplikation, die technischere Gestaltung der Kultur, welche mehr Ineinandergreifen der einzelnen Kräfte und mehr Organisation des Ganzen verlangt, damit aber nach einer leitenden Spitze ruft.“ (Geistige Strömungen der Gegenwart, 4. Aufl., Leipzig 1909, S. 290.) Ohne Zweifel ist das einer der Gründe, die das Erstarken der staatlichen Gewalt verständlich machen. Denn darum eben wird ja ein Volk zum Staate, um der Überfülle des in ihm aufquellenden Lebens und der Mannigfaltigkeit der emporwachsenden Lebensformen in einem starken Gefüge des Rechtes und der Ordnung Einheit und Sicherheit zu geben. Der fortschreitenden Bereicherung und Komplizierung des Wirtschafts- und Kulturlebens muß daher auch eine Versteifung des Rahmenwerkes in einem kraftvollen Staatswesen entsprechen; selbständige Übereinkommen wirtschaftlicher Konzerne mit einer auswärtigen politischen Macht, wie wir sie bei der Liquidation des passiven Widerstandes erlebten, können stets nur Episoden bleiben.

Offenbar genügt es aber nicht, mit Eucken die Ursachen der staatlichen Machtentwicklung lediglich auf wirtschaftlichem Gebiete zu suchen. Deutlicher als jemals liegen uns vielmehr auch die Zusammenhänge vor Augen, die zwischen dem Werden des modernen Staates und dem Werden der Nationen bestehen. Beider Ursprung reicht in jene Jahrzehnte des ausgehenden 15. Jahrhunderts zurück, in denen zuerst in Italien die ersten selbständigen politischen Gebilde aus der mittelalterlichen Universalmonarchie sich herauslösten und mit dem neuen Begriff zugleich das neue Wort „il stato“ seinen Gang in die Welt antrat. Derselbe Individuationsprozeß, der in der Renaissance den bis dahin in der Gemeinschaft untertauchenden Individuen an die Oberfläche und zu kraftbewußtem Eigenleben verhalf, gab in der Gemeinschaft der Völker auch der Völkerpersönlichkeit, der Nation, das Dasein. Und nun sucht und findet dieses neuerwachte nationale Bewußtsein ebenfalls seine Stütze und Formung im Staat. Er faßt es nach innen gewandt ordnend zusammen, er grenzt die neugewonnene nationale Einheit aber auch nach außen hin in scharfer Besonderung gegen alle umliegenden fremden Nationalitäten ab. Denn seine zweite Aufgabe, die hier sichtbar wird, ist Schutz und Verteidigung des in ihm zusammengeschlossenen Volksganzen gegen alle Bedrohung von außen her. Das 15. und 16. Jahrhundert sah den modernen Staat entstehen, das 17. und 18. sah ihn bis zu absoluter Machtvollkommenheit erstarken, und zwar im doppelten Kampfe gegen die seiner Umklammerung sich widersetzenden „puissances intermédiaires“ (Montesquieu) und gegen die seinem sich reckenden Machtgefühl entgegentretenden benachbarten politischen Mächte. *Karl Schmitts* geistvolle Untersuchungen zum Begriff der Souveränität, die er in vier Aufsätzen unter dem Titel „Politische Theologie“ zusammengefaßt hat, zeigen, daß mit dieser Entwicklung des absolutistischen Staates die Entwicklung des Souveränitätsbegriffes Hand in Hand geht, den schon der französische Staatsphilosoph Jean Bodin (1525—96) aus der Auflösung Europas in nationale Staaten und aus dem Kampf des absoluten Fürstentums mit den Ständen gewinnt.

Diese in unbeirrbarer Folgerichtigkeit sich vollziehende Machtsteigerung des Staates hatte schon im 17. und 18. Jahrhundert eine schnell anschwellende staatsphilosophische und staatsrechtliche Literatur hervorgebracht. Aber nun traten äußere Ereignisse hinzu und weckten mit gewaltigen Stößen auch diejenigen auf, die bis dahin, wie es noch im 19. Jahrhundert weithin üblich war, Staatsleben und Politik für eine dem Feingebildeten sehr wenig anstehende Sache gehalten hatten. Das war am Ende des 18. Jahrhunderts die große französische Revolution, am Anfang des 19. der Weltkrieg mit den ihm folgenden politischen Umwälzungen.



Wenn man sagt, daß die Ereignisse des Jahres 1789 an keinem der jüngeren Zeitgenossen, gleichviel welcher Nation und Geistesrichtung, vorübergegangen sind, ohne seine Entwicklung tiefgehend zu beeinflussen, so behauptet man gewiß nicht zuviel. Was sich damals vollzog, während die ganze europäische Welt erstarrt den Atem anhielt, war eben von weltgeschichtlicher Bedeutung, auch wenn es in seinen unmittelbaren Wirkungen vorerst auf Frankreich beschränkt blieb, und mit jäh zum Himmel aufsteigender Stichflamme entlud sich in diesen Tagen eine Spannung, die seit langem alle Gemüter bedrückte. Nachdem für kurze Zeit fast allenthalben jugendliche Begeisterung den kühnen Neuerern an der Seine zugeflogen war, folgte bei nicht wenigen die unausbleibliche Ernüchterung, und im Zeichen Jakobinermütze schieden sich die Geister. *Joseph Bernhart* stellt der gehaltvollen Einführung in das Leben und Lebenswerk von *Joseph de Maistre*, die er der von ihm besorgten Neuausgabe der vier Bücher „Vom Papste“ beigibt, sogleich den Satz voran: „Was er geworden ist, das ist er im Kampf mit der französischen Revolution, ihrem Geist und ihren Männern geworden.“ Und *Adam Müller*, um neben dem französischen auch einen deutschen Zeugen zu nennen, gesteht es selbst: „So ist die Zeit, in der wir leben, eine große Schule der Staatsweisheit. Glücklicherweise, wer ein großes Herz in diese Schule mitbringt! ... Wir haben Staaten dekomponieren gesehen und können über ihre Komposition Rechenschaft geben. Daß wir, die denkenden Zeitgenossen einer allgemeinen politischen Revolution, ... von dem Wesen der Staaten mehr wissen können als frühere Zeitalter, ist hiernach klar.“ (Schriften zur Staatsphilosophie S. 5.)

Dürfen diese Worte nicht auch für unsere Zeit gelten? In den Wintermonaten 1918/19 schien wenigstens Ost- und Mitteleuropa dazu verurteilt zu sein, in der über die Weichsel vordringenden Springflut bolschewistischer Staatsverneinung unterzugehen. Und als dann die staatliche Autorität wenigstens im eignen Lande notdürftig wieder hergestellt war, mischte sich in die Sorgen um den Aufbau eines neuen Staatswesens, in die leidenschaftlichen Selbstanklagen und den Zorn um so viele politische Unreife die Erbitterung über den aufgezwungenen Versailler Frieden mit seinen beiden moralisch wurmstichigen Stützen, dem Bruch des Vorfriedensvertrages und der Erpressung des Schuldgeständnisses. Mit beißender Ironie hatte 1795 *Kant* (Zum ewigen Frieden) den Moralkodex neuzeitlicher Staatskunde auf die drei Maximen zurückgeführt: *Fac et excusa! — Si fecisti nega! — Divide et impera!* Er würde, wenn er heute nochmals wiederkäme — vielleicht mit einigem Erstaunen, vielleicht auch nicht — gewahren, daß die Staatsmänner des 20. Jahrhunderts sich dieses niedlichen Handbüchleins noch mit derselben Geschicklichkeit bedienen wie ihre Vorgänger des 17. und 18. Jahrhunderts, aus deren Schule sie stammen, deren Geist sie atmen, und deren Sprache sie reden. Der einzige Unterschied besteht darin, daß heute nicht mehr die vielberufene „landesväterliche Fürsorge“ und die „wohlverstandene Staatsräson“, sondern das „Selbstbestimmungsrecht der Völker“ und ähnliche zeitgemäß übermalte Kulissen allerlei Dinge verdecken müssen, die das Tageslicht scheuen.

Alles das hat den kritischen Blick für den modernen Staat und seine Schwächen in den weitesten Volkskreisen gewaltig geschärft und hat auch dem, was heute noch „Diplomatie“ und „Politik“ genannt wird, nicht eben zu höherem Ansehen verholfen. Der Amerikaner *Andrew D. White* hatte sich, wie er mit erfrischender Offenherzigkeit erzählt, schon als Gesandter am Berliner Hof (1879—81) darüber seine Gedanken gemacht, als er bei einer Hofgesellschaft der unfreiwillige Zeuge einer Unterredung zwischen zwei im diplomatischen Dienste ergrauten ausländischen Kollegen wurde (Aus meinem Diplomatenerleben, Leipzig 1916. S. 94/95); und sein Landsmann General *Henry T. Allen* macht seiner ehrlichen Empörung über die Unehrllichkeit der internationalen Politik einmal in den Worten Luft: „Jeder Tag überzeugt mich mehr von der Habgier und Falschheit der Nationen“ (Mein Rheinland-Tagebuch, 2. Aufl. Berlin 1924. S. 24).

So rückt auch heute wieder die Not der Stunde Staat und Politik selbst dem Kurzsichtigen

dicht vor die Augen, in erregtem Für und Wider wird um ihr Wesen und ihren Wert gestritten, und die hochgehende See wirft ein Buch nach dem andern ans Land.

Als zu Anfang des 19. Jahrhunderts der deutsche Staatsbürger — über dessen ahnungsloses Haupt bis dahin die Regierungsbeschlüsse hingegangen waren wie der Wind und die Wolken, von denen niemand sagen kann, woher sie kommen und wohin sie fahren (*Adam Müller*) — zum politischen Selbstbewußtsein erwachte, da ward ihm das seltene Glück beschieden, daß unter den ersten die zu stolzer Höhe aufstrebende deutsche Philosophie sich der neugestellten Aufgabe annahm. „Es fehlte“, sagt *Eucken*, „dieser Bewegung des Kulturlebens nicht die beseelende Kraft einer Gedankenwelt“, und seitdem ist wohl auch keine Philosophie in Deutschland mehr aufgestanden, die nicht auch zum Staate von ihrem Standpunkte aus Stellung genommen hätte. *J. P. Steffes* hat sich in dankenswerter Weise der Aufgabe unterzogen, die „Staatsauffassung der Moderne auf Grundlage der kulturphilosophischen Zeitideen“ in einem knappen, aber gedankenbeschwernten Abriß darzustellen. Das ausgehende 18. Jahrhundert bildet die Grundlage, von der aus er über die Staatslehren der Übergangszeit zu den großen staatstheoretischen Hauptbewegungen der letzten hundert Jahre und zur Staatsphilosophie der Kriegszeit und Nachkriegszeit fortschreitet. Die Schwierigkeiten, die sich stets einstellen werden, wenn Ideen, die durch ein ganzes Jahrhundert eigentlich nebeneinander hergehen und in unausgesetztem Hin und Her einander überkreuzen, auseinandergelegt und an einem chronologischen Faden aufgereiht werden müssen, sind mit großem Geschick umgangen. Ganz überwunden sind sie aber nicht. So muß der sehr weiträumige Begriff „romantisierende Zeitbewegungen“ manches überdachen, was nach *Karl Schmitts* eindringenden Studien zum Begriff der politischen Romantik, über die sogleich noch einiges zu sagen ist, hier doch wohl kaum mehr untergebracht werden kann! Ebenso erscheint im dritten Abschnitt in nicht weniger eigentümlicher Zusammenstellung mit der nationalen, liberalen, sozialistischen und biologischen auch die katholische Staatstheorie. Sie ist gewiß auf knappem Raume vorzüglich wiedergegeben. Trotzdem wäre zu erwägen, ob man sie nicht besser ganz herausnimmt und etwa in einem letzten Abschnitt unter scharfer Herausarbeitung ihrer unterscheidenden Merkmale den übrigen Staatsauffassungen gegenüberstellt. Dann würde klar zutage treten, wie gegen eine falsche theologische Staatsbegründung, gegen den Machtstaat und den überspannten Rationalismus des Vertragsstaates der Staat im Katholizismus als eine Naturschöpfung gewertet wird, und doch auch wiederum gegenüber dem krassen Naturalismus der biologischen Schule, gegenüber allen Übertreibungen des Nationalismus und Rassenfanatismus als eine *societas ratione humana constituta*. Aus der richtigen Zueinanderordnung dieser Wesenskonstituenten erwächst der katholische Staatsbegriff. Aus ihr ergibt sich im Gegensatz zur anarchischen Staatsverneinung und pantheistischen Staatsvergottung der Zweck, im Gegensatz zur Verengung des Rechtsstaatsbegriffes wie zur Überspannung der Kulturstaatsidee die Aufgabe des Staates. Aus der gleichen Wurzel leiten sich endlich auch die katholischen Grundsätze über die Staatsform und Staatsgewalt her. Auf solche letzte, einfache Grundvoraussetzungen gehen eben schließlich alle Staatstheorien zurück, wie auch *Karl Schmitt* einmal bemerkt (*Politische Theologie* 50): Jede politische Idee nimmt irgendwie Stellung zur „Natur“ des Menschen und setzt voraus, daß er entweder „von Natur gut“ oder „von Natur böse“ ist.

Die treffliche Darstellung von *St.* mag zugleich einen Begriff davon geben, in welchem Maße unsere Zeit auch in ihrem staatlichen Denken die Orientierung verloren hat. Daraus erklärt sich von selbst das Bedürfnis, in der Vergangenheit bei Männern sich Rats zu erholen, „deren Stimme wahrer und lebendiger aus dem Grabe spricht als das babylonische Gewirr der Reden, die vom Geschlecht der Lebenden ... gewechselt werden“ (*Bernhart, de Maistre* II 221). Von den beiden oben angezeigten Anthologien, die dieser Umfrage bei den großen Staatslehrern der Vorzeit dienen wollen, gebe ich der von *Kurt Sternberg* entschieden den



Vorzug. Sie stellt nicht nur den gebotenen Auszügen eine Einführung voran, sondern ermöglicht vor allem auch durch genaue Quellenangabe eine Nachprüfung des Sinns und des Zusammenhanges beim Original. Bei *Engelmann* fehlt das, und man muß schon der Versicherung des Vorwortes Glauben schenken, daß er selbst die Werke der alten Meister mit Ehrfurcht gelesen, jeden Gedanken, der für die Gegenwart wertvoll erschien, aufgezeichnet und alles so klar und sparsam geformt und geordnet habe, als ob die Meister selbst das Wesentliche ihrer Lehre in einem knappen Vortrag zusammenfassen würden. Gewiß liegt kein Grund vor, an dieser Gewissenhaftigkeit zu zweifeln. Aber derartige „Führungen“ sind nun einmal, und zwar nicht nur bei Ausstellungen und Museen, manchen eigensinnigen Leuten unsympathisch.

Bei diesem suchenden Zurückschweifen in die Vergangenheit hat neuerdings auch die katholische Staatsphilosophie des beginnenden 19. Jahrhunderts das besondere Interesse der Forschung auf sich gelenkt. Kultur- und geistesgeschichtliche Parallelen, die ich eingangs andeutete, treffen hier zusammen mit der unverkennbar steigenden Wertschätzung, deren sich die Welt- und Gesellschaftsauffassung des Katholizismus seit einem Menschenalter erfreut, und mit einer heimlichen Liebe, die unsere gegenwärtige katholische Neuromantik der älteren zarten und früh verblichenen Schwester entgegenbringt.

In einem prächtigen Neudruck legt der Verlag O. C. Recht in München die vier Bücher „Vom Papste“ von *Joseph de Maistre* in zwei Bänden vor. Die Übersetzung, für deren Wahl der Herausgeber übrigens die Verantwortung ablehnt, ist die alte von Moritz Lieber, in der die Schriften des französischen Staatsphilosophen vor hundert Jahren (1822/24) zuerst den Weg nach Deutschland antraten. Der vorzüglichen biographischen Beigabe *Joseph Bernharts* wurde schon rühmend gedacht.

In einer Zeit der Verwirrung und des Umsturzes, die auch sein eignes Lebensschicksal in ihre Strudel hineinzog, steht *de Maistre* aufrecht und sicher da. Kein Illusionist, kein Schwärmer — im Gegenteil nicht ohne jenen leisen pessimistischen Unterton, der aller echten Lebensweisheit und Politik stets beigemischt sein wird. Aber ein Charakter, ein ganzer Mann mit dem unerschütterlichen Willen, inmitten des fast hoffnungslosen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Zusammenbruchs, den er mit durchlebte, Ordnung und Autorität wieder aufzurichten zu helfen, und mit dem Mute, seine Gedanken bis zum Ende auszudenken und bis zum letzten auszusprechen. „Es galt ihm“, sagt der Herausgeber zutreffend, „den zentrifugalen Kräften der Revolution und des Liberalismus die zentripetalen der mittelalterlichen Organisation der Gesellschaft entgegenzusetzen“ (II, 299), und vielleicht noch schärfer hat einer seiner neueren französischen Biographen (*C. Latreille*, *Joseph de Maistre et la papauté*. Paris 1906) sein politisches Programm aus seinen eignen, 1814 niedergeschriebenen Worten herausgeschält: „Point de morale publique ni de caractère national sans religion, point de religion européenne sans le christianisme, point de christianisme sans le catholicisme, point de catholicisme sans le pape, point de pape sans la suprématie qui lui appartient.“

Man würde *de Maistre* gründlich mißverstehen, wollte man aus diesen Worten eine reaktionäre Verteidigung kirchenpolitischer Machtansprüche herauslesen. Von unbestreitbarer persönlicher Religiosität und Gläubigkeit, wenschon vom Geiste seiner Zeit nicht ganz unberührt, ist er doch von kurialistischer Engherzigkeit und Unduldsamkeit weit entfernt. Sein Ziel ist die Rettung der europäischen Gesellschaft, und weil er für sie das einzige Heil in der Wiederaufrichtung einer Autorität von absoluter Geltung sieht, wie sie nur das auf göttliche Einsetzung sich gründende Papsttum bieten kann, hat er den Mut, sie zu fordern. Im Papste soll der dem Chaos entgegentaumelnden Gesellschaft wieder ein Monarch, Gesetzgeber und Richter von wahrhaft königlicher Gewaltenfülle erstehen. Darum kann auch *Schmitt* gerade *de Maistre* für seinen Souveränitätsbegriff, der ihm wesentlich Entscheidung bedeutet, ins Feld führen (*Politische Theologie* 50).



Über *de Maistre*, den unentwegten Verteidiger der *unité et continuité*, den sein Eintreten für die Ansprüche der Vergangenheit sogar hart an den Traditionalismus heranrückt, hat sich das Urteil gerade in den letzten Jahrzehnten merklich geklärt und gefestigt. Sein Ansehen ist gewachsen, je besser man ihn und seine Zeit verstehen lernte, und seitdem das Preisausschreiben der französischen Akademie von 1912 vollends alle Blicke ihm zuwandte. Was er für das Geistesleben des heutigen Frankreich bedeutete, hat *Hermann Platz* (*Geistige Kämpfe im modernen Frankreich*, München 1922) gezeigt. Eine schöne Studie von *Peter Richard Rohden*, „Deutscher und französischer Konservatismus“ (*Die Dioskuren*, Bd. III, S. 90—138), stellt ihn mitten in die Bewegung hinein, die jenseits wie diesseits der Vogesen an Stelle der durch die *ratio* des Individuums aufgelösten gesellschaftlichen Ordnung eine neue, überindividuelle Bindung durch die Naturordnung und göttliche Gesetze aufzurichten sich vornahm.

Um so heftiger ist gegenwärtig sein deutscher Zeit- und Glaubensgenosse *Adam Müller* umstritten. Man wird vielleicht gut tun, hier zunächst einmal, soweit das überhaupt ausführbar ist, den Menschen und Charakter von seinem Schrifttum zu trennen. Der erstere ist, fürchte ich, nach dem Scherbengericht, das *Karl Schmitt* in seiner „Politischen Romantik“ (2., vermehrte Auflage 1925) über ihn abgehalten hat, nicht mehr zu retten. „In allem nur der eifrige Diener eines beliebigen Systems, immer bereit, den Teil seiner Ideen, der einem ungehinderten Funktionieren im Wege stehen konnte, beiseite zu stellen und den anderen zu assimilieren“ (74) — angesichts dieses harten, aber durch Tatsachen belegten Urteils können auch die Lobsprüche nicht mehr helfen, die Friedrich von Gentz schon bei Lebzeiten über den Freund herabregnen ließ.

Bleibt *Adam Müller* als der Staatsphilosoph und Politiker der Romantik. Als solcher steht er heute im Mittelpunkt des Streites. *Karl Schmitt* hat als erster, das ist sein besonderes Verdienst, die Frage, was ein Politiker der Romantik denn überhaupt bedeuten könne, einmal bei der Wurzel angepackt, nämlich vom Begriff der Romantik selber her. Das Wesen der Romantik ist nach ihm nicht vom Objekt, sondern vom romantischen Subjekt aus zu bestimmen. Nicht was der Romantiker in den Bereich seines Schaffens zieht — als Dichter oder Maler, als Theolog oder Philosoph, als Historiker oder Politiker —, sondern wie in seinem Kopfe die Welt sich malt, das unterscheidet ihn vom Nichtromantiker. „Im Romantischen dient alles, Gesellschaft und Geschichte, Weltall und Menschheit, nur der Produktivität des romantischen Ich. ... Weder der Kosmos, noch der Staat, noch das Volk, noch die geschichtliche Entwicklung interessieren ihn ihrer selbst wegen. Alles kann zu einer handlichen Figuration des sich mit sich selbst beschäftigenden Subjekts gemacht werden“ (*Schmitt* 110). Die Außenwelt ist ihm nichts als die *occasio* — sogar Zusammenhänge mit dem theologischen Okkasionalismus glaubt *Schmitt* hier nachweisen zu können — für seine eigne durchaus subjektivistische Tätigkeit und Produktion. Damit ist nun sogleich auch der Typus des „romantischen Politikers“ gegeben. Auch ihn interessiert alles, die Revolution so gut wie der Monarch des mittelalterlichen Feudalstaates, aber alles nur als Gelegenheit, um seine ästhetisierenden und ironisierenden Neigungen, seine Vorliebe für stilistische und oratorische Leistungen daran zu erproben. An die Dinge aber selbst heranzugehen, in ihre Wirklichkeit einzudringen, in ihr Werden gestaltend einzugreifen, daran hindert ihn die „politische Unkraft“ (*Rohden*), die eben eine notwendige Folge romantischer Geisteshaltung ist. „Auch das größte äußere Ereignis, eine Revolution, ein Weltkrieg, ist ihm (dem Romantiker) an sich gleichgültig, der Vorgang wird erst bedeutungsvoll, wenn er Anlaß eines großen Erlebnisses, eines genialen *Aperçus* oder sonst einer romantischen Schöpfung geworden ist“ (138). „So ist es auch gleich, ob Novalis ein Mariengedicht oder Müller ein Kapitel über den Staat produziert“ (174). „Die politische Romantik ist ein Begleitaffekt des Romantikers zu einem politischen Vorgang, der okkasionell eine romantische Produktivität hervorruft“ (225). „Eine politische Romantik gibt es, wie es eine politische Lyrik gibt“ (227).

*Schmitts* scharfsinnige Untersuchungen, die 1919 zuerst erschienen, haben freilich der neuerwachten Begeisterung für *Adam Müller* vorerst noch keinen wesentlichen Eintrag getan. Zu den bereits vorliegenden Neuausgaben seiner größeren Werke von *A. Salz* und *J. Baxa* erscheint neuerdings im Theatiner-Verlag, vorzüglich ausgestattet, eine Sammlung kleinerer „Schriften zur Staatsphilosophie“. Die Auswahl besorgte *Rudolf Kohler*; *Erich Przywara S. J.*, den wohl Müllers berühmte „Lehre vom Gegensatz“ besonders anziehen mußte, schrieb die Einleitung, die allerdings *M.s* Gemeinschaftsbegriff mit erheblichen Einschränkungen versieht. Im Jahrbuch 1924 des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker hat außerdem *Maria Schlüter-Hermkes M.* einen größeren Aufsatz gewidmet. Die beiden letztgenannten Arbeiten gehen, soviel ich sehe, an *Schmitts* Buch stillschweigend vorbei. Das ist sehr einfach, wird auf die Dauer aber doch wohl kaum angehen. Gewiß hat *Schmitt* auch Widerspruch gefunden; bei *Salz*, *Salomon*, *Elkuß*, auch bei *Friedrich Meinecke*. Aber im wesentlichen dürfte er doch wohl recht behalten. Wer von ihm her zu dem sehr fleißig gearbeiteten Aufsatz von *Maria Schlüter-Hermkes* mit seinen zahlreichen wörtlichen Anführungen aus *Adam Müllers* Schriften kommt oder den Auswahlband des Theatiner-Verlages zur Hand nimmt, wird die alle politischen Begriffe mit schönen Worten umspielende Manier Müllers doppelt peinlich empfinden. Damit kann freilich m. E. wohl zusammenbestehen, daß auch in dieser „Politischen Romantik“ Einsichten in das Wesen der Gesellschaft und des Staates ihren Weg an die Oberfläche suchten, die im Kerne durchaus richtig und gesund waren, und daß sie auf diese Weise ebenfalls an der großen Umkehr von den Aufklärungs- und Revolutionsidealen Anteil hat, mag auch ihr Einfluß nur verhältnismäßig schwach und von kurzer Dauer gewesen sein. Bemerkenswert ist z. B., wie nüchtern schon *Joseph von Eichendorff*, der die Blüte der Romantik allerdings auch um einige Jahrzehnte überlebte, über ihre Bedeutung für das Leben und die Zukunft urteilt. Die in seinen Schriften verstreuten Gedanken über Christentum und Kultur, Staat und Kirche, Geschichte und Leben hat *Karl Jakubczyk* unter dem Titel „Eichendorffs Weltbild“ gesammelt, eine dankenswerte Arbeit, deren Ertrag allerdings ein wenig enttäuscht.

In einer Zeit, die, wie die unsrige, den Einfluß der Religion auf alle Lebensgebiete erneut zu erkennen und zu würdigen versteht, sind Untersuchungen über die Beziehungen des Religiösen und Politischen zueinander immer eines besonderen Interesses sicher. Aus dem dritten Bande des Jahrbuches „*Die Dioskuren*“, der den „Grundideen des politischen Lebens der Gegenwart“ gewidmet ist, habe ich bisher nur die ausgezeichnete Studie von *Peter Richard Rohden* „Deutscher und französischer Konservatismus“ namhaft machen können. Auch die wertvollen Beiträge von *Kurt Riezler* über „Idee und Interesse in der politischen Geschichte“ mit seinen geistvollen geschichtsphilosophischen Betrachtungen über Gesetzmäßigkeit und Spontaneität, Kausalität und Entelechie im Geschichtsverlauf, von *Gustav Radbruch* über „Die Problematik der Rechtsidee“ mit seiner unbefangenen Würdigung der katholischen Rechtsphilosophie, von *Ilja Britan* über „Russische Staatsidee und Bolschewismus“, von *Ludwig Oppenheimer* über „Die geistigen Grundlagen des Anarchismus“ kann ich neben manchen anderen (*Benedetto Croce*, *Ludwig Herz*, *Edouard Herriot*) nur im Vorübergehen streifen. Dagegen sei im vorliegenden Zusammenhang besonders hervorgehoben *Hans Kohn*, „Die politische Idee des Judentums“ (S. 51—89). Woher die Eigenart dieses kleinen, aus dem fernen Osten stammenden und nun seit zwei Jahrtausenden die Geschichte der ganzen Welt in hervorragendem Maße mitbestimmenden Volkes? fragt der Verfasser. Natur und Schicksal sind gewiß auch hier als mitgestaltende Mächte tätig gewesen. Aber die tiefsten Wurzeln dieses Volkes wie jedes anderen ruhen in seiner geistig-psychologischen Individualität, die bei der Völkerpersönlichkeit wie bei der Menschenpersönlichkeit nicht mehr weiter ableitbar ist, sondern als gegeben hingenommen werden muß. *K.* unterscheidet zwei Völkertypen: Völker des Zeitsinns und des Raumsinns, des Gehörs und der Schau. Die Griechen



waren ein Volk des Raumsinns, der Schau, das „Auge der Welt“ (*Burckhardt*). Ihre Philosophie wie ihre Kunst sind plastisch, raumbherrschend, in Raum verwandelnd. Der Grieche entzeitlicht die Welt. Der Jude aber lebt in der Zeit. Er schaut nicht, er hört. Immer wieder vernimmt er die „Stimme“ Gottes. Sein Denken ist Zeitdenken, geschichtliches Denken. Sein Gott ist ein Gott der Geschichte; im Verlaufe der Geschichte ist ihm die Offenbarung geworden, mit seiner eignen Berufung und Führung aufs engste verbunden; selbst seine Ethik ist immer wieder nicht rational, sondern geschichtlich begründet. Geschichtliches Bewußtsein bindet die Generationen durch Jahrtausende hindurch aneinander. Nicht im Raume hat das jüdische Volk seine Heimat, sondern in der Zeit; darum kann ihm aber auch die Zeit nichts anhaben. In der Vergangenheit ruhen seine Wurzeln, in die Zukunft hinaus weisen seine Aufgaben, aber in eine Zukunft, die nicht im Jenseits liegt, sondern in einem messianischen Reich auf dieser Welt und in dieser Zeit. Das sind die Voraussetzungen, aus denen *Kohn* mit außerordentlicher Feinfühligkeit die politischen Folgerungen zieht, für die ich auf die Abhandlung selbst und das gleichnamige Buch verweisen muß, dem sie entnommen ist.

In eine ganz andere Welt führt ein zweiter Beitrag der gleichen Sammlung: *Bernhard Braubach*, „Der Bereich des Politischen im Katholizismus“ (216—44). Die Untersuchung, streng logisch in drei Stufen aufgebaut, geht von der Frage aus, wie überhaupt eine Berührung der beiden Bereiche des Religiösen und Politischen im Katholizismus sich ergeben könne. Die Antwort wird darin gefunden, daß Gott die Rettung und Heiligung der Menschen durch Vermittlung der Menschen wollte bewirken lassen und so als Heilanstalt ein soziologisches Gebilde mit religiöser Herrschafts- und Verwaltungsorganisation, die Kirche, begründet ward. So ergibt sich ein Übergreifen des Religiös-Kirchlichen in die weltlichen Lebensbereiche, auch in den politischen Bereich. Aber umgekehrt unterliegt die Kirche als Sozialgebilde, als die leiblich-sichtbare Hülle einer geistigen Gemeinschaft, auch den Wirkungen, die von den geschichtlichen Tatsachen auf alles Bestehende ausgehen, und den Gesetzmäßigkeiten, denen alle menschlichen Gemeinschaftsformen untertan sind. Behutsam wägt ein zweiter Teil diese beiden Machtfaktoren im Leben der Kirche, den übernatürlichen und natürlichen, gegeneinander ab, wobei sich der letztere, mithin auch der Bereich des Politischen, immer als der sekundäre und untergeordnete, als das zwar gottgewollte, aber immer doch nur menschliche Mittel zum Zweck der Heilsvermittlung erweist. Ein dritter, historischer Teil zeigt dann ihr Zusammenwirken in der Geschichte der Kirche, insbesondere während des letzten Jahrhunderts, auf. *Br.* nähert sich hier, immer unter sorgfältiger Wahrung der kirchlichen Belange, dem interessanten, aber noch wenig beachteten Problem, in welchem Maße politische Zeitanschauungen, insbesondere Absolutismus und Demokratie, auch auf die Kirche als geschichtlich-lebendiges soziologisches Gebilde Einfluß gewonnen haben, indem selbst die Schatten politischer Einzelfragen, wie des Parlamentarismus und der Frage der Mehrheit bei Abstimmungen, im kirchlichen Leben der Neuzeit, z. B. auf dem Vaticanum, sichtbar wurden. Eine ähnliche Untersuchung über die Geschäftsordnung des Konstanzer Konzils als „Beitrag zur Geschichte des Parlamentarismus und der Demokratie“ hat jüngst *Hollnsteiner* (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen, Festgabe für Finke 1925) angestellt.

Aus dem katholischen Schrifttum zu politischen Tagesfragen seien kurz namhaft gemacht zwei Hefte der Schriftenreihe der „Rhein-Mainischen Volkszeitung“ „Volk im Werden“: *Karl August Meißinger*, „Vergeistigung der Politik“ und *Eugen Rosenstock*, „Abbau der politischen Lüge“. Beide kämpfen gegen die Auslieferung der Politik an den Materialismus und für ihre Erneuerung aus christlich-sittlichem Geist heraus auf dem Boden der Demokratie und des Völkerfriedens. Hierher gehören ferner die beiden ersten Hefte der von *P. Erhard Schlund O. F. M.* herausgegebenen Serie „Zur religiösen Lage der Gegenwart“: *Michael Kardinal Faulhaber*, „Deutsches Ehrgefühl und katholisches Gewissen“, sowie *Erhard Schlund*, „Katholizismus und Vaterland“. Daneben stellt sich, von dem rührigen Österreicher *Friedrich*



Schreyvogel herausgegeben, „Katholizismus und moderne Politik“ mit Einzelbeiträgen von *Ignaz Seipel*, Prof. Dr. *Hans Eibl*, Graf *Albert Apponyi* und Prof. Dr. *Th. Brauer*, alle ausgezeichnet durch ihre vornehme und versöhnliche Haltung bei aller grundsätzlichen Entschiedenheit und Wahrung der nationalen Selbstachtung. Praktischen Zwecken dienen die Grundsätze und Richtlinien für den christlichen Staatsbürger von Dr. *Karl Nieder* „Wir Katholiken und der moderne Staat“.

Formell und inhaltlich ein recht merkwürdiges Buch ist „Der Staatssozialismus“ von Dr. *Eugen Mack*. Der Verfasser, fürstlicher Archivrat, bezeichnet es mit Stolz als sein fünfzigstes — ein Hochgefühl, das jeder Leser verstehen, aber nicht jeder Leser teilen wird. An Hand einer mit fremden und eignen Zitaten durchsetzten geschichtlichen Darlegung, die von Ketteler bis zu Ernst Lieber reicht, soll der Nachweis erbracht werden, wie das Zentrum in den letzten 50 Jahren einer besseren Vergangenheit allmählich untreu geworden und zum Staatssozialismus abgeglitten sei. Auf einer nächtlichen Heerschau vor dem Berliner Bismarckdenkmal — Hintergrund: die Denkmäler von Moltke und Roon, das Generalstabsgebäude, die Siegessäule! — wird dann im Schlußkapitel die Losung ausgegeben: Los von der Kompromißpolitik mit dem Sozialismus! Nun ist es gewiß jedem unbenommen, sich über die Zentrums politik der letzten Jahrzehnte seine Ansicht zu bilden und diese auch öffentlich zu vertreten. Aber diese Betrachtungen würden überzeugender wirken, wenn in ihnen einerseits etwas mehr Verständnis für die großen geistigen und politischen Wandlungen der letzten Jahrzehnte, andererseits eine etwas eindringendere Kenntnis des Sozialismus und der in ihm nach Verwirklichung strebenden sittlichen Ideen zutage träte.

Wilhelm Schwer.

# AUS SEELSORGE, KIRCHE UND LEBEN

## Unigeniti nova nativitas.

Weihnachten naht. Bald wird der 1. Adventssonntag alle zur Vorbereitung auf jenen Tag aufrufen, der uns einst den Erlöser geschenkt hat. Mit liebender Verehrung werden wir uns hineinversenken in das große Geheimnis, woran uns das Fest erinnert, und — darüber vergessen, was das Weihnachtsgeheimnis selber ist.

Warum geht dem Feste außer einer Vigil auch noch eine längere Vorbereitung voraus? Bedarf eine Erinnerungsfeier einer solchen Vorbereitung? Oder ist vielleicht Weihnachten mehr als eine bloße Erinnerungsfeier? Fragen wir bei der Liturgie an, die uns einen Einblick gewährt in das innere, übernatürliche Leben der Kirche! Lesen wir nach, was die Meßorationen des Missale vom 1. Adventssonntag bis zur Festmesse vom Weihnachtsgeheimnis verkünden!

Gewiß finden wir dort eine Reihe von Ausdrücken, die von einer Festfeier, vom kommenden Fest reden, z. B. *reparationis ventura solemnia* (Postcommunio des 1. Adventssonntages) — *festum ventura* (S = *Secreta* des 2. Adventssonntages) — *adoranda natalitia* (S der Weihnachtsvigil). Viel zahlreicher sind dagegen diejenigen Ausdrücke und Wendungen, die von einer bevorstehenden wirklichen Ankunft des Gottmenschen sprechen. Diese Ausdrücke werden immer deutlicher, je näher das Fest herankommt, und nennen in der Festmesse selbst das Weihnachtsgeheimnis eine „*nova per carnem nativitas Unigeniti*“.

Betrachten wir diese Termini genauer! Schon der erste Weihnachtsruf, mit dem die Gebetsreihe im Advent beginnt, muß überraschen: „*Wecke auf deine Macht und komm!*“ (C = *Collecta* des 1. Adventssonntages). Mehrfach kehrt dieser Ruf wieder, am Quatembermittwoch mit größerer Eindringlichkeit: „*Eile, zögere nicht länger!*“ (C des Quatembermittwochs). Weil von einem wirklichen Kommen die Rede ist, darum fordert die Kollekte des 2. Adventssonntages

auf, „dem Eingeborenen die Wege zu bereiten, damit wir durch seine Ankunft gereinigt werden.“ Der 3. Adventssonntag spricht von einer „*Heimsuchung Christi*“ (C: *gratia tuae visitationis*), der Quatembermittwoch von den Tröstungen seiner Ankunft (C: *adventus tui consolationibus*), der Quatemberstag schon mit aller Deutlichkeit von der erwarteten neuen Geburt (C: *expectata unigeniti tui Filii nova nativitate*). Die Weihnachtsvigil wird in der Kollekte genannt: „*die jährliche Erwartung unserer Erlösung*“ (*redemptionis nostrae annua expectatione*), der Tag, an dem wir den Eingeborenen froh als Erlöser aufnehmen (*Praesens! Unigenitum tuum, quem redemptorem laeti suscipimus*), und die Postcommunio nennt das Festgeheimnis eine „*erneute Geburt*“ (*novitas natalis = nova nativitas*) des eingeborenen Gottessohnes. Die Orationen der beiden ersten Messen des Weihnachtstages sind ganz beherrscht von der Lichtsymbolik. In der missa in nocte ist das „*Licht in der Finsternis*“, in der missa in aurora die „*aufgehende Sonne*“ das Symbol Christi. Trotzdem spricht die *Secreta* dieser Morgenmesse von den „*Geheimnissen der heutigen Geburt*“ und die Postcommunio in etwas dunkler Ausdrucksweise von der „*neuen Geburt dieses Geheimnisses*“, wobei „*sacramentum*“ eine unpersönliche Bezeichnung Christi ist, wie aus dem Nachsatze „*cuius nativitas singularis ...*“ erhellt. (Eine solche unpersönliche Bezeichnung Christi ist auch sonst den Orationen nicht unbekannt, z. B. „*... sed quod eisdem muneribus declaratur, immolatur et sumitur, Jesus Christus*“: S von Epiphanie.) Die eigentliche Festmesse aber ist die dritte: In die *nativitatis Domini*. Sie nennt das Festgeheimnis eine „*neue Geburt des Eingeborenen im Fleische*“ (C: *Unigeniti tui nova per carnem nativitas*. Ähnlich die S), und die Postcommunio fleht zu dem Erlöser, der heute uns geboren ist (*natus hodie salvator mundi*).

Diese Übersicht zeigt, daß die Gebete der

ganzen Weihnachtszeit erfüllt sind von dem Gedanken einer neuen Geburt Christi. Wie aber ist diese neue Geburt zu verstehen, symbolisch oder wirklich?

Wir sind gewohnt, nur solche Ereignisse als „wirklich“ zu betrachten, die „geschichtlich“ sind, d. h. die räumlich-zeitlich in Erscheinung treten. Diese Denkweise ist für den endlichen Menschen, der an die Formen des Raumes und der Zeit gebunden ist, die nächste und natürlichste. Es gibt aber noch eine andere Ordnung der Dinge außer der natürlichen und noch eine andere „Wirklichkeit“ außer der geschichtlichen. Das ist die raum- und zeitlose Wirklichkeit der übernatürlichen Ordnung. Auch in dieser Ordnung gibt es „Ereignisse“ von einem Ausmaße und einer Tragweite, wie sie nur der Welt des Geistigen eigen sind. Auch die Ereignisse dieser übernatürlichen Ordnung sind „wirklich“, ohne unter die Kategorien des Raumes und der Zeit zu fallen. Sie sind wirklich, weil sie ihrer ganzen Natur nach nichts anderes sind als Willensakte Gottes. Darum nehmen sie teil an der Wirklichkeit Gottes, sind in einem viel höheren Grade wirklich als alle geschichtlichen Ereignisse.

Als göttliche Willensakte bestehen diese Ereignisse der übernatürlichen Ordnung von Ewigkeit her. Daher sind sie vor aller Zeit und unabhängig von aller Zeit, sind selbst zeitlos, aber jeder Zeit parallel und darum für jede Zeit „gegenwärtig“. Dadurch, daß sie zu Raum und Zeit in irgendeine Beziehung treten, werden sie für uns Menschen zu geschichtlichen Ereignissen. So ist die Erlösung des Menschengeschlechtes als göttlicher Willensakt von Ewigkeit her. Sie war wirklich, ehe die Welt wurde, und ehe Adam sündigte. Darum konnten auch die Gerechten der vorchristlichen Zeit Erlösung, d. h. Verzeihung ihrer Sünden finden „im Hinblick auf die Verdienste Jesu Christi“, weil die Erlösung als übernatürliche Wirklichkeit von Ewigkeit her bestand. Als nun „die Fülle der Zeit“ gekommen war, wurde dieser ewige Willensentschluß Gottes geschichtliche Wirklichkeit, indem die zweite Person in der heiligen Dreifaltigkeit Mensch wurde und dadurch in den räumlich-zeit-

lichen Ablauf des Weltgeschehens eintrat. Diese geschichtliche Verwirklichung war auch die Vollendung der Erlösung. Denn Gottes Gerechtigkeit verlangte eine vollkommene Sühne von seiten der Menschheit. Diese aber konnte nur der Mensch Jesus Christus leisten. Darum war die Vollendung des göttlichen Erlösungswillens gebunden an seine geschichtliche Verwirklichung im Leben, Leiden und Sterben Christi. So konnten auch die Gerechten der vorchristlichen Zeit zwar Verzeihung ihrer Sünden, aber die vollkommene Erlösung, die Anschauung Gottes, erst bei dem geschichtlichen Abschluß der Erlösung, der Himmelfahrt Christi, finden. Mit der Himmelfahrt ist die Erlösung als geschichtliches Ereignis zu Ende gegangen und gehört nun, wie wir sagen, der Vergangenheit an. Aber als göttlicher Willensakt besteht sie in der übernatürlichen Ordnung weiter fort, ist unverändert allen Zeiten gleich gegenwärtig und kann dadurch, daß sie zum räumlich-zeitlichen Weltgeschehen in irgendeine Beziehung tritt, wiederum geschichtlich werden.

Und dies geschieht, wenn durch die Liturgie die Erlösung dem einzelnen Menschen zugeeignet wird. Denn die Erlösung durch Christus war eine prinzipielle und umfaßte das ganze Menschengeschlecht als logische und wirkliche Einheit. Da aber der einzelne Mensch nicht nur ein Glied des Geschlechtes, sondern auch eine davon verschiedene, selbständige Größe ist, muß die Erlösung jedem einzelnen „zugeeignet“, d. h. zum persönlichen Eigenbesitz gegeben werden. Die unsichtbare, übernatürliche Gnade ist aber nach Gottes Anordnung an äußere Zeichen geknüpft und wird nur durch diese und unter ihnen verliehen. Die Summe dieser äußeren Zeichen, durch welche die Erlösungsgnade dem einzelnen zugewendet wird, nennt man Liturgie. Durch die Liturgie tritt also die Erlösungsgnade wieder von neuem ein in den räumlich-zeitlichen Ablauf des Weltgeschehens, wird im Leben des einzelnen wieder geschichtliche Wirklichkeit.

Zur liturgischen Gnadenvermittlung gehört außer den Sakramenten und Sakramentalien auch das Kirchenjahr mit seinen



heiligen Zeiten und Festen. Wie das äußere Zeichen beim Sakrament und Sakramentale der sinnfällige Ausdruck der unsichtbaren Gnade ist, so kennzeichnet auch der Sinngehalt des Festes die besondere Festesgnade. Wie die Taufe ein „Reinwaschen“ ist, so ist Pfingsten eine „Geistessendung“. Darum lehren die Postkommunionen des Missale Romanum deutlich, daß die aktive Teilnahme an der Festfeier durch die Festkommunion eine wirkliche Teilnahme am Festgeheimnis und seiner Gnade ist. Die Feste des Kirchenjahres sind also nicht nur Erinnerungstage an die Großtaten der Erlösung, sondern ihre wirkliche Wiederholung für das Leben des einzelnen in dem Maße, als die Seele aufnahmefähig dafür ist. Dann ist die Karfreitagsliturgie eine wirkliche und gnadenreiche Wiederholung des Todes Christi wie die heilige Messe, weshalb ja auch die Kirche an dem Tage, an welchem die liturgische Verwirklichung stattfindet, die sakramentale unterläßt. Dann ist aber auch der Advent die Erwartung der wirklichen Wiederkunft Christi, der am Weihnachtsfeste geheimnisvoll durch die Weihnachtsliturgie wieder zu den Menschen kommt, um die Erlösung aus der „alten Knechtschaft“ immer mehr zu vervollkommen.

Wie fruchtbar ist diese liturgische Auffassung des Kirchenjahres für das praktische Leben! Die heiligen Zeiten und Feste müßten zu tieferen Erlebnissen werden. Und wenn es gelänge, das Volk von der jetzt üblichen allzu äußerlichen Feier des Kirchenjahres zu dieser liturgischen Auffassung zu führen, so wäre das ein großer Gewinn für die Verinnerlichung des religiösen Lebens überhaupt.

Studienrat Dr. Tippmann, Katernberg.

## Wiederbelebung der Schriftpredigt.

1. Als Auslegung der Heiligen Schrift, des inspirierten Gotteswortes, tritt die Predigt aus dem nachexilischen Synagogengottesdienst in den christlichen Kultus über. Schon die *Apostelbriefe* deuten auf diesen Zusammenhang hin (1. Tim 4, 13; Kol 4, 16); *Justins* berühmte Schilderung des frühchristlichen Gottesdienstes (1. Apol 67) zeigt

die liturgische Schriftlesung und die homiletische Schriftdeutung in enger Verbindung miteinander, und kaum ein halbes Jahrhundert später bezeugt *Tertullian* (Apologetikum 39) denselben Brauch für die nordafrikanische Kirche. Wenn dann in der Folge die Ausgestaltung der schlichten Exhorte der Frühzeit zum Sermo Schrift und Predigt weiter voneinander zu entfernen drohte, so wurde dafür in der Homilie, deren Entwicklung mit *Origenes* im Osten und *Hippolyt* im Westen ihren Anfang nimmt, der Bund zwischen beiden um so enger geschlossen. Ja dieser Homilie, der Schriftpredigt im engeren und eigentlichen Sinne, war die Liebe der großen Prediger der Väterzeit in besonderem Maße zugewandt. So lebendig blieb dem christlichen Altertum bis zu seinem Ende die Überzeugung, daß die Predigt vor allem zur Auslegung des in der Heiligen Schrift niedergelegten göttlichen Wortes verpflichtet und für die Schriftkenntnis und das Schriftverständnis des christlichen Volkes an erster Stelle verantwortlich sei.

Das Verbindungsstück zwischen Liturgie und Predigt war die gottesdienstliche Lesung, die lectio. So konnte es nicht ausbleiben, daß gerade deren künftige Ausgestaltung auch der Schriftpredigt den Weg vorzeichnete. Bis in das fünfte Jahrhundert hinein war ihre Auswahl noch im allgemeinen dem Prediger selbst anheimgegeben. Das war die Zeit, da auch die Predigt noch Schrifterklärung und Schrifanwendung im großen Stile betrieb: ganze Bücher des Alten und Neuen Testaments fortlaufend durcharbeitete und, wie die homiletische Literatur dieser Periode zeigt, auch die großen und schwierigen biblischen Schriften kühn in Angriff nahm. Noch *Augustinus* hat sich diese Freiheit zunutze gemacht; gerade bei ihm ist aber auch deutlich zu erkennen, daß bereits eine bedeutende Umbildung der liturgischen Lesung die bisherige lectio continua zuerst zu durchbrechen, dann gänzlich zu verdrängen sich anschickte. Das Kirchenjahr nimmt, vom Osterfeste über die Karwoche und Quadregesima bis Epiphanie rückwärtsschreitend, dann bis Pfingsten vorausgreifend, festere

Gestalt an; ein Fest um das andere rückt in seine heutige Stelle ein, die Sonntage selbst erhalten hier und da schon ihr charakteristisches liturgisches Gepräge. Es war undenkbar, daß die Tageslesung dauernd an dieser Entwicklung achtlos vorüberging. Ein Fest nach dem andern, ein Sonntag nach dem andern setzt seine besondere Tagesperikope durch, der zuliebe nun bald auch der angesehenste Prediger seine Homilienreihe unterbrechen und die Fortsetzung zugunsten einer der Festlesung sich anschließenden Festhomilie verschieben muß. Mehrmals erkennen wir in Predigtexordien *Augustins* diesen Kampf der alten gegen eine neue Übung. Aber die neuere siegte. Während im Osten die Entwicklung noch länger in Fluß blieb, wie jüngst noch *A. Baumstark* gezeigt hat, nimmt im Abendlande eine das ganze kirchliche Jahr umspannende „Perikopenordnung“ schnell feste Gestalt an. Spätestens im 8. Jahrhundert ist der Ring geschlossen, und damit ist auch — das ist es, was uns hier interessiert — die Schriftpredigt für fast ein Jahrtausend auf den jährlich wiederkehrenden Turnus derselben Sonn- und Festtagslektionen, Epistel und Evangelium und zudem von Anfang an mit ganz einseitiger Bevorzugung der Evangelien festgelegt worden. Die zahlreichen Homiliaren und Plenarien des Mittelalters haben nur noch dazu beigetragen, die Predigt in diesen Rahmen fester einzuspannen, und die Prediger, die darüber hinaus der Heiligen Schrift sich angenommen haben, kann man in einem Zeitraum von mehr als 500 Jahren an den Fingern herzählen.

2. Man hat viel darüber gestritten, ob diese Bindung an die Perikopenordnung der Predigt zum Segen oder zum Unsegen geworden sei.

Drückend hat sie von Anfang an der Protestantismus empfunden und auch wohl empfinden müssen. Aus der ganzen reichen liturgischen Umrahmung herausgenommen, losgelöst von den stellenweise noch wahrnehmbaren Zusammenhängen mit altkirchlichen Bräuchen, unzulänglich in der Zahl, wenn man einmal nur noch die Schrift als Glaubensquelle gelten ließ, unbefriedigend

in der Auswahl, sobald man eine Stütze der neuen Lehre in ihnen suchte, waren ihm die überkommenen Perikopen eine sehr unbequeme Erbschaft der katholischen Vergangenheit. Aber nur *Calvin* war auch hier radikal und folgerichtig genug, sie kurzerhand abzuschaffen und durch eine umfassendere Neuordnung der kirchlichen Schriftlesung zu ersetzen, die hernach im anglikanischen Common Prayer Book eine in ihrer Art mustergültige Ausgestaltung erfahren hat. *Luther* dagegen, wie so oft schwankend, zu Kompromissen geneigt, dazu von angeborenem Feingefühl für volkstümliches Denken und Empfinden, hielt sie trotz allem mit geringfügigen Abänderungen bei. Ja, nun erlebte man es, daß eine übereifrige zweite Generation mit dieser nun auf einmal gut-evangelischen Perikopenordnung gegen die Reformierten Sturm lief, daß eine noch orthodoxere dritte jede Abweichung von dieser Ordnung gar einem Attentat gegen die symbolischen Bücher gleicherachtete, und eine vierte endlich, um den Nöten der in diesen spanischen Stiefel unentrinnbar eingezwängten Prediger zu steuern, die ohnehin schon reichlich mißhandelten Perikopen vermittelt der berüchtigten „Methodenlehre“ einer förmlichen Vivisektion unterwarf. Im 18. Jahrhundert war es dann der Pietismus, der, schließlich von der Aufklärung unterstützt, die Fesseln sprengte und einer neuen Lösung der Perikopenfrage zustrebte, auf die wir sogleich nochmals zurückgreifen.

In der katholischen Kirche hat man die Perikopenordnung wohl nie ernstlich als eine Beengung der Predigt empfunden. Allgemein gesprochen ohne Zweifel mit Recht, und zwar, von allem anderen abgesehen, schon deshalb, weil hier von einem „Perikopenzwang“ im Sinne der protestantischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts nie die Rede war. Die Auslegung der Perikope galt von jeher als die wichtigste und vornehmste Aufgabe der Predigt. Aber kein Verbot verwehrte es, sie, wenn die Umstände es rätlich erscheinen ließen, auch einmal beiseite zu lassen. Nichts hinderte, mehr oder minder geschickt den Faden einer dogmatischen oder



Sittenpredigt an sie anzuknüpfen; gab doch sogar der Catechismus Romanus selber in einem beigefügten „Index concionatorius“ dazu Anleitung. Eine ganz andere und weit ernstere Frage aber ist es, ob unsere katholische Predigt, insofern sie doch auch heute noch, ja heute fast noch notwendiger als ehemals für die Kenntnis und das Verständnis der Heiligen Schrift tätig sein müßte, nicht gerade durch die Bindung an die Perikopen einer sehr bedauerlichen Einseitigkeit verfallen ist. Ich möchte glauben, daß das ernstlich nicht zu bestreiten ist, und sowohl die Geschichte der Predigt wie die Praxis und nicht zuletzt die seit Jahren angestaute Predigtliteratur bestätigen es. Auch das müßte nicht so sein, gewiß nicht; es sollte auch nach dem Willen der Kirche nicht so sein. Aber es ist so. Unter zehn Predigten findet sich ohnehin kaum eine Schriftpredigt, von zehn Schriftpredigten bleiben neun an der Perikope und von diesen wieder acht am Evangelium hängen. Alles, was außerhalb dieses engen Kreises von Evangelien- und Brieftexten liegt, ist im allgemeinen für die Predigt nicht da. Viele der herrlichsten Stellen aus den Reden Jesu, viele der schönsten Gleichnisse, der packendsten Abschnitte aus den Apostelbriefen werden unserm Volke niemals von der Kanzel herab verkündet und erklärt. Vom Alten Testamente ganz zu schweigen.

3. Das ist eine Tatsache, vor der natürlich auch die neuere homiletische Reformbewegung, die an *Kepplers* Namen und Wirken anknüpft, die Augen nicht hat verschließen können. Ihre Bemühungen sind von Anfang an daraufhin gerichtet gewesen, der Schrift wieder das lange vorenthalte Recht auf die Kanzel zurückzugeben. Auf welchem Wege aber soll dieses große Ziel angestrebt werden?

Einen ersten beschreitet die bekannte Sammlung der „Alt- und neutestamentlichen Predigten“, die mittlerweile schon zu einer stattlichen Reihe von Heften angewachsen ist (Ferdinand Schöningh, Paderborn). Ich bestreite den Wert und die Verdienstlichkeit dieser Arbeiten nicht. Aber ob wir mit dieser homiletischen Bearbeitung umfänglicher

Stoff- und Textabschnitte (Job, Abraham, Joseph, Thessalonicherbriefe u. a.), der augenscheinlich die Väterhomilie als Vorbild vor-schwebt, heute noch ernsthaft weiterkommen werden? Gerade derartige innerlich zusammenhängende Reihenpredigten sind doch an äußere Voraussetzungen gebunden, die ein *Chrysostomus* und *Augustinus*, wenn sie in der Fastenzeit täglich predigten, vorfanden, die aber gegenwärtig, etwa von den üblichen Advents- und Fastenpredigten abgesehen, kaum mehr gegeben sind. Und wären sie gegeben, Kirchenjahr und Festordnung würden heute bald ebenso gebieterisch ihr Recht geltend machen wie vor 1500 Jahren.

Eine andere Möglichkeit würde sich eröffnen, wenn man nicht auf die alte *lectio continua* zurückgreifen, sondern eine Weiterbildung der jüngeren *lectio selecta* als Grundlage der Predigt versuchen wollte. Ansätze dazu sehe ich in den ebenfalls aus neuerer Zeit stammenden Bearbeitungen der Parabeln des Herrn, der Wunderberichte der Evangelien, freier Texte im Gedankenkreis der Sonntagsevangelien (*Johannes Engel*, „Weg, Wahrheit, Leben“) und ähnlicher in sich geschlossener Schriftenabschnitte. Hier ist meines Erachtens der richtige Weg gefunden. Man sollte ihn nun aber auch folgerichtig zu Ende gehen, und zwar genau in derselben Richtung, die einst die Kirche einschlug, als sie die liturgischen Lesestücke auswählte und festlegte. Deren unvergleichliche Bedeutung für die Predigt lag doch eben darin, daß sie nicht etwa blindlings den einzelnen Sonn- und Festtagen zugeteilt wurden, sondern sich sorglich in ihren Gedanken- und Stimmungskreis einfügten und so der Predigt die Erfüllung ihrer Doppelaufgabe ermöglichen, der Schrift und dem Leben zugleich zu dienen.

Vielleicht ist es erlaubt, hier nochmals zum Protestantismus hinüberzuschauen. Als er, dem gerade die Schriftpredigt ein Gegenstand besonderer Sorge sein mußte, eine Erweiterung des biblischen Stoffkreises für die Kanzel ins Auge faßte, knüpfte er nicht etwa an *Luthers* und seiner Nachfolger gelegentliche Versuche an, der „Bahnlesung“ wieder Eingang zu verschaffen. Vielmehr sagte ihm



ein richtiges Empfinden, daß auch die Schriftpredigt, wenn sie lebensnahe und wirksam bleiben wolle, heute nicht mehr ohne inneren Zusammenhang mit der unerschütterlich im kirchlichen Leben und Bewußtsein festgewurzelten liturgischen Ordnung bleiben dürfe. So ließ man die alten Perikopen auch für die Predigt an erster Stelle stehen; wo nur eine Predigt stattfindet, kommt überhaupt nach wie vor kein anderer Schrifttext in Betracht. Aber daneben stellte man alsdann mehrere sogenannte freie Perikopenreihen, die in sorgfältigster Auswahl andere alt- und neutestamentliche Texte darboten. Vor mir liegen die beiden besten Arbeiten dieser Art, die Perikopenreihen von *Thomasius* (Erlangen, † 1875) und *Nitzsch* (Bonn, † 1868), dazu kommen noch die vielbenutzten sogenannten *Eisenacher Perikopen* (1898). Für Auswahl und Anordnung war natürlich die protestantische Lehre und Auffassung maßgebend, aber davon abgesehen: welche Fülle von wertvollen Texten ist hier für die Kanzel bereitgestellt, an denen die überlieferte Epistel- und Evangelienreihe vorbeigehen mußte! Und die homiletische Hilfsliteratur konnte nunmehr an diesen neuen Schriftabschnitten dieselbe Arbeit beginnen, die sie seit Jahrhunderten an den alten Texten geleistet hatte.

4. Könnte auf ähnliche Weise nicht vielleicht auch unserer katholischen Sonn- und Festtagspredigt aus der Heiligen Schrift selber einmal eine Bereicherung und Erneuerung zuteil werden? Liegen doch sogar von den mehr als 200 Evangelienperikopen des römischen Meßbuches heute mehr als drei Viertel für die Predigt völlig brach! Wieviel Anregungen und Anknüpfungspunkte würde erst bei uns die Liturgie für die Auswahl bieten, wieviel neue unbegangene Wege würden sich in das weite Gebiet der katholischen Glaubens- und Sittenlehre hinein eröffnen, sobald einmal ein bislang kaum benutzter Schrifttext die Grundlage bildete! Keine Frage: die „*potior principalitas*“ der traditionellen gottesdienstlichen Lesungen steht für unsere katholische Predigt noch weit unversrückbarer fest als für den Protestantis-

mus. Unlöslicher sind sie in den liturgischen Bau hineinvermauert, tiefer ins Bewußtsein des katholischen Volkes hineingesenkt. Niemand wird daran denken, sie beiseitedrängen oder gar ersetzen zu wollen. Schon aus diesem Grunde ist kaum anzunehmen, daß irgendeine kirchliche Stelle selber ihren Kreis erweitern werde. Aber ebensowenig ist einzusehen, was die Predigt selbst hindern könnte, hier einmal von der Freiheit Gebrauch zu machen, die ihr gerade die katholische Kirche von jeher in weiser Zurückhaltung zugestanden hat. Das Interesse für die Heilige Schrift ist ohne Zweifel auch in Laienkreisen in erfreulichem Wachstum begriffen. Bibellessungen und Bibelstunden bürgern sich auch in der Volksseelsorge immer mehr ein; schon besitzen wir eine vielbenutzte Sammlung von Bibeltexten zur privaten täglichen Lesung und Erwägung. Gäbe nun eine feine Hand auch einmal der Predigt einen solchen Jahrgang ausgewählter Abschnitte beider Testamente, und fügte dann ein Fachmann das nötige exegetische Rüstzeug hinzu, wie es für die jetzigen Episteln und Evangelien schon geschehen ist: es wäre doch vielleicht gerade auf diesem Wege am ehesten manches kostbare biblische Gut für die Kanzel und das Volk wiederzugewinnen. S.

### Kirchliches Handbuch 1924/25.

Das „Kirchliche Handbuch für das katholische Deutschland“, dem die Ungunst der Zeiten im verflossenen Jahre eine unfreiwillige Ruhepause aufgezwungen hatte, ist vor kurzem wiederum mit gewohnter Pünktlichkeit auf dem Plane erschienen (XII. Band, herausgegeben von *P. Hermann A. Krose S.J.* und *Joseph Sauren*, XXIV und 580 S. Herder & Co., Freiburg. Geb. in Halbleinen 15 M.). — Ein Band, der an Umfang alle seine Vorgänger übertrifft, aber auch einen erstaunlich reichen Inhalt, mit unsäglichem Fleiße gesammelt, zusammengestellt und in Referaten verarbeitet, vor dem Leser ausbreitet.

Die Anordnung des Stoffes ist im wesentlichen die gewohnte und bewährte geblieben. An der Spitze eine auf den neuesten Stand gebrachte Übersicht über die Organisation

der Gesamtkirche (Papst und Kardinalskollegium, die römische Kurie mit ihren Kongregationen, Ämtern und Kommissionen, der päpstliche Hofstaat und die Hierarchie, die diplomatischen Vertretungen der Staaten beim Vatikan und des Apostolischen Stuhles bei den einzelnen Staaten, die großen religiösen Männerorden und ihre Leitung). An zweiter Stelle folgt, bearbeitet von Professor *Dr. Hilling* in Freiburg, die kirchenrechtliche Gesetzgebung und Rechtsprechung der letzten beiden Jahre: die Gesetzgebung des Papstes und der Kurialbehörden, die Entscheidungen der römischen Kongregationen, die staatliche Gesetzgebung und Rechtsprechung in kirchlichen Angelegenheiten, stets mit kurzer Darlegung des Tatbestandes und Anführung der Entscheidungsgründe. Die dritte Abteilung (*P. Vöth S. J.*) behandelt die katholische Heidenmission, insbesondere die Lage der deutschen Missionsarbeit nach dem Versailler Frieden, die vierte das Unterrichtswesen und die Schulgesetzgebung des Reiches und der Einzelstaaten (Generalsekretär *Böhler*). Der fünfte Abschnitt ist der karitativ-sozialen Tätigkeit der deutschen Katholiken gewidmet und von Direktor *H. Auer* in Freiburg bearbeitet. Die sechste bis achte Abteilung bringt aus der Feder der beiden Herausgeber die Statistik der Konfessionen und des religiös-kirchlichen Lebens, die Organisation der katholischen Kirche Deutschlands bis zu den einzelnen Ordensniederlassungen abwärts und die Mitteilungen der amtlichen Zentralstelle für kirchliche Statistik in Köln.

Leider gestattet es der Raum nicht, auf einzelne Abschnitte, die von besonderem Interesse sind, näher einzugehen. Wie wertvoll für jeden Seelsorger, dem seine Berufsarbeit am Herzen liegt, und der dabei auch über die Grenzen seiner Pfarrei ein wenig hinausschaut, ist allein schon der sechste Abschnitt mit den statistischen Nachrichten

über die konfessionelle Bevölkerungsbewegung in den jüngstvergangenen Jahren, über die Mischehen, die Geburten und Taufen, den Sakramentenempfang, die Austritte aus der Kirche und die Übertritte aus anderen Bekenntnissen, die Verteilung der Konfessionen auf die höheren Schulen und die oberen Beamtenkategorien, die Zahl und Herkunft der Priesterkandidaten! Hier wie überall verdienen Herausgeber und Mitarbeiter besonderen Dank dafür, daß sie sich nirgendwo auf tabellarische Übersichten beschränkt, sondern dem Stoff die Form einer lebendigen und anregenden Darstellung gegeben haben. Die dadurch bedingte Erweiterung des Umfanges nimmt man dafür gern in Kauf. Nur in der fünften Abteilung ist in dieser Hinsicht des Guten etwas zuviel geschehen; schon mit Rücksicht auf Umfang und Preis des Buches, die beide sicher an der Grenze angelangt sind, verbietet sich die Aufnahme von Einzelheiten, die für weitere Kreise von geringerem Interesse sind und ein Handbuch dieser Art unnötig belasten.

Für die Zukunft ist erfreulicherweise wieder ein regelmäßiges jährliches Erscheinen des Handbuches in Aussicht gestellt. Dazu bedarf es aber, wie die Herausgeber im Vorwort betonen, der Mitarbeit aller derjenigen Kreise, denen es dienen will. Und hier bleibt noch manches zu wünschen übrig. „Bei einem großen Teile der Geistlichkeit und der treukirchlichen Laienwelt fehlt immer noch das Verständnis für den Nutzen eines solchen auf Tatsachenmaterial aufgebauten jährlichen Rechenschaftsberichtes über das Wirken der Kirche auf allen ihren Tätigkeitsgebieten, wie ihn das Handbuch bietet.“ Insbesondere gehört es als unentbehrliches Nachschlagebuch in jede Pfarrbibliothek. Die Beschaffung auf Kosten der Kirchenkasse ist durch Beschluß der 1924 in Fulda und Freising abgehaltenen Bischofskonferenzen allen Pfarrämtern gestattet.











GTU Library

3 2400 00254 8703

DATE DUE

Temporarily circulated from  
Pacific School of Religion

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.



Bonner Zeitschrift für  
Theologie und Seelsorge

v.2  
1925

CBPat

ISSUED TO

v.2  
1925

327738

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY  
BERKELEY, CA 94709



